Colecţia *Seminar. Filosofie* este coordonată de **Anton I.** Adămuţ.

Mircea Flonta (n. 1932) este profesor de filosofic la Universitatea din Bucureşti. Bursier al Fundației Alexander von Humboldt (Bonn), este membru corespondent al Academiei Române. Domenii de interes: epistemologie, filosofia ştiinței, studii kantiene şi wittgensteiniene. Cărți publicate: *Adevăruri necesare ?* (Editura Ştiințifica, Bucureşti, 1975), *Presupoziții filosofice în ştiința exactă* (Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1985), *Cognitio. O introducere critică înproblema cunoaşterii* (Editura AU, Bucureşti, 1994), *Imagini ale ştiinței* (Editura Academiei, Bucureşti, 1994), *Cum recunoaştem pasărea Minervei ? Reflecții asupra percepției filozofiei în cultura românească* (Editura AII, Bucureşti, 1998), *Cunoaştere şi analiză. Volum omagial Mircea Flonta* (Editura AH, Bucureşti, 1998), *Apropieri - convorbiri cu Romulus Brâncoveanu* (Editura Paralela 45, Piteşti, 2005). Autor al unui mare număr de articole şi studii, publicate în țară şi străinătate, semnează o serie întreagă de traduceri din D. Hume, Imm. Kant, A. Einstein, M. Schlick, L. Wittgenstein şi K.R. Popper.

© 2005 by Editura **Polirom www.polirom.ro**

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506 Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37; P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale **a României:**

FLONTA, MIRCEA
Kant în lumea lui §i în cea de azi: zece studii kantiene / Mircea Flonta. - laşi: Polirom, 2005
ISBN: 973-681-959-0

14(430) Kant, I. 929 Kant, I.

Printed in ROMÂNIA

Mircea Flonta

Kant în lumea lui si în cea de azi

Zece studii kantiene

POLiROM 2005

Cuvânt înainte

Acum mai bine de treizeci de ani, am început să studiez cu mai multă stăruință părți şi pasaje din scrierile lui Kant şi să scriu pe teme kantiene. Fac abstracție de raportările anterioare la *Critica rațiunii pure* în teza mea de doctorat şi cu atât mai mult de acele clişee, bazate pe literatura secundară, la care recurge cel ce pregăteşte cursuri şi seminarii de teoria cunoaşterii, îmi amintesc că atunci, la începutul anilor '70, îl citeam pe Kant prin grila filosofici analitice a timpului de care mă apropiasem recent. Ceea ce, cred eu acum, nu m-a ajutat să-l iau pe Kant atât de în serios pe cât merită. (Cel care va citi o carte ca *Limitele rațiunii. Un eseu despre Critica rațiunii pure a lui Kant* de Peter Strawson, publicată în 1966, dar abia de curând tradusă în limba română, va înțelege mai bine ceea ce am în vedere.) In 1974, când se aniversau 150 de ani de la naşterea filosofului, am scris un scurt articol despre conceptul judecății analitice la Kant. Naivitatea şi entuziasmul neofitului m-au făcut să-mi supraapreciez contribuția, mai ales după ce o versiune în germană a acestui text a fost publicată într-un număr din 1976 al revistei *Kant-Siudien.* M-am simțit, aşadar, încurajat să continuu, chiar dacă preocuparea mea pentru Kant a rămas mai departe una mai mult ocazională, în 1981, când s-au împlinit 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure,* am prezentat o comunicare la Congresul jubiliar de la Mainz şi am publicat doua articole în România. La mijlocul anilor '80, am realizat, în colaborare cu Thomas Kleininger, o nouă traducere a *Prolegomenelor* lui Kant, cu un studiu introductiv şi note. Tar în 1991 şi 1992, am susținut comunicări la doua reuniuni kantiene, cu participare internațională, organizate la Bucureşti şi Iaşi. Astfel, cu trecerea anilor, numărul textelor pe care le-arn scris pe teme kantiene a sporit.

Recunosc că eram destul de mulțumit de prestațiile mele în acest domeniu. Acum câțiva ani, m-am gândit că nu ar fi o îndrăzneală prea mare dacă aş revizui câteva dintre textele mele pe teme kantiene, dacă le-aş adăuga altele şi le-aş publica pe toate într-un volum. Mi-ar fi plăcut ca această

carte sa apară în anul 2004, drept contribuția mea la comemorarea a 200 de ani de la moartea

filosofului. La socoteală mi-au ieşit zece teme, iar titlul *Zece studii kantiene* mi s-a părut atrăgător.

Munca la acest proiect am început-o în vara anului 2002, când am petrecut mai mult timp la Universitatea Humboldt din Berlin, în cadrul unui program al Fundației Alexander von Humboldt din Bonn. Atunci am recitit textele pe care le scrisesem despre conceptul de *fizică pură* şi ideea ştiinței naturii la Kant, Supunându-le controlului prin reluarea lecturilor din *Critica rațiunii pure* şi *Prolegomene* şi prin studiul lucrării lui Kant *Principiile metafizice ale ştiinței naturii,* prin confruntarea cu unele contribuții mai recente la cercetarea kantiană, îndeosebi în literatura de limbă engleză, am constatat că unele dintre ideile pe care le urmăream erau pur şi simplu greşite. Dacă nu voiam sa renunț la proiect, munca trebuia reluată de la început. Acest gând nu era totuşi neplăcut în măsura în care se asocia cu speranța că voi putea face lucruri mai bune. Am înțeles, chiar dacă destul de târziu, că drumul cunoaşterii şi înțelegerii lui Kant este unul lung. Mi-am dat seama cu câtă îndreptățire îi scria Moses Mendelsohn, una dintre cele mai ascuțite minți ale timpului, autorului *Criticii rațiunii pure, la* aproape doi ani de la apariția acesteia: „De câte ori mă măgulesc cum că aş fi câştigat în putere, cutez să mă apuc de această operă care stoarce sucul nervilor şi nu sunt chiar fără speranță că o voi parcurge integral în această viață". Şi mi-a devenit mai clar de ce importanți profesori români de filosofic, de la Titu Maiorescu la Mircea Florian şi Nicolae Bagdasar, ba chiar şi tânărul Noica, au socotit apropierea cu înțelegere de sistemul lui Kant drept proba supremă a calificării filosofice.

Hotărârea de a încerca un nou început cu proiectul studiilor mele kantiene a fost susținută, în principal, de două motive. Primul a fost convingerea că voi câştiga ceva substanțial din încercările de a mă lămuri cât de cât asupra unor teme ale filosofici teoretice a lui Kant. Al doilea a fost reprezentat de impresia profundă pe care mi-a lăsat-o apropierea de filosofia practică a lui Kant, îndeosebi de filosofia lui morală, începuturile mele în această privință au fost legate de lecțiile şi seminariile de etică kantiană, pe care le-am susținut în anii '90 la Colegiul Waldorf din Bucureşti, şi de munca de pregătire a volumului *Filosofia practică a lui Kant* (Polirom, Iaşi, 2000), pe care am desfăşurat-o într-o colaborare, pentru mine foarte profitabilă, cu colegul Hans-Klaus Keul.

întrebarea dacă filosofia teoretică sau cea practică a lui Kant este mai importantă şi mai actuală nu este probabil rezonabilă. Impresia mea este însă că, dacă ştiința actuală arată în multe privințe altfel decât cea din vremea lui Kant, iar demersurile analizei filosofice au cunoscut cu trecerea timpului prefaceri semnificative, în schimb problemele şi dilemele morale

""""""" !^HHH^^^^^^^^^^^^^^^^Bv^m^''*'"WiPBi^^^^^W^^^^^^(l!1|ț(||^

ale lumii noastre nu diferă în esență de cele pe care le-a perceput şi discutat Kant. Dacă

asupra perenității unora dintre articulațiile filosofiei sale teoretice s-a discutat şi se discută, actualitatea mesajului filosofici sale practice mi se pare indiscutabilă. Aceasta este o opinie care se exprimă atât în alegerea temelor studiilor cuprinse în acest volum, cât şi în orientarea discuției lor.

Nu doresc ca această privire retrospectivă asupra evoluției preocupărilor mele pentru filosofia lui Kant să lase să se înțeleagă faptul că rezultatele la care am ajuns acum ar fi foarte bine asigurate. Nici alții, mai pricepuți decât mine, nu vor avea o asemenea pretenție. Prin raportare la punctul de plecare al îndeletnicirilor mele cu Kant, nădăjduiesc totuşi că am reuşit să discut lucrurile mai în cunoştință de cauză.

Timp de două secole, cu deosebire în ultimele decenii, s-a acumulat o literatură imensă consacrată interpretării, comentariului, reconstrucției şi valorificării, în noi contexte, a conceptelor şi ideilor lui Kant. Ca şi în cazul altor filosofi de primă mărime, se încearcă mai întâi să se răspundă la întrebarea ce a spus autorul, care a fost, de fapt, poziția lui. De ce este însă necesară atâta străduință pentru a răspunde la o asemenea întrebare ? Nu este inutil să vedem de ce tocmai în cazul lui Kant sunt greu de dat răspunsuri satisfăcătoare.

Se recunoaşte îndeobşte că o bună parte din textele filosofului nu sunt uşor accesibile. Pentru a nu mai spune că dificultățile vor spori în cazul celor al căror acces este mijlocit de traduceri ce nu se îndepărtează prea mult de original. Kant a scris în perioade ample, complex structurate. In multe cazuri, relațiile dintre diferitele părți ale frazei sale nu suni transparente, în mod sigur, el nu a scris în acest fel pentru a-şi intimida cititorul şi a crea aparența unei gândiri adânci. Onestitatea lui intelectuală a fost ireproşabilă. Cred că sursele dificultăților pe care le creează modul său de a scrie trebuie căutate în altă parte.

Kant a gândit cu o insistență şi cu o răbdare care sunt poate unice asupra problemelor ce 1-au preocupat. Rezultatele reflecțiilor sale laborioase le-a pus însă pe hârtie în perioade scurte de timp, presat de editori şi de alte proiecte care îi stăteau în față. (Kant a putut sa creadă despre ultimul său manuscris neîncheiat, aşa-numitul *Opus poslumum,* că este cea mai însemnată dintre scrierile sale!) Pe scurt, Kant a scris repede, concentrându-se exclusiv asupra argumentării şi sistematizării ideilor. Dincolo de un număr restrâns de învățați, el nu s-a gândit la ceilalți cititori. Pe aceştia i-a lăsat pe seama acelor adepți ai filosofiei critice care îşi vor asuma misiunea „popularizării" ideilor sale. Crezând că „popularizarea" pot s-o facă şi alții, Kant a fost preocupat exclusiv de fixarea articulațiilor sistemului său în limbajul

relativ scolastic consacrat de şcoala lui Wolff, un limbaj care poartă pecetea modelului prozei latine. Atunci când şi-a propus să discute teme punctuale, într-un spațiu limitat, Kant a scris neobişnuit de clar. Este ceea ce probează texte ca *Răspuns la întrebarea : Ce este luminarea ?* (1785), *Despre sentința : Acest lucru poate fi corect în teorie, însă nu funcționează în practică* (1793) sau *Despre un pretins drept de a minți din iubire de oameni* (1797). Dar în lucrările care stabilesc contururile arhitectonicii atât de complexe a sistemului, în *Critici,* în *Prolegomene,* în *Principiile metafizice ale ştiinței naturii,* scrisul lui Kant este dominat de preocuparea de a integra fiecare concept, fiecare teză şi observație, într-o țesătură tot mai complexă. O operație care, cu trecerea timpului, s-a dovedit a fi tot mai anevoioasă, mai greu de îndeplinit într-un mod satisfăcător, într-o scrisoare către Mendelsohn, din august 1783, Kant se exprimă autocritic despre textul *Criticii rațiunii pure*:

Nu mi-ar fi lipsit mijloacele explicitării fiecărui punct dificil dar, în decursul elaborării, simțeam neîncetat acea povară, ce se împotriveşte atât de bine clarității, a unei cuprinderi extinse şi a amănuntelor ce perturbă perceperea corelațiilor, îndepărtându-mă de aceasta [de claritate - n.m.

M.F.] pentru a o recupera în cadrul unei viitoare tratări, dacă afirmațiile mele, după cum speram, ar fi fost pe parcurs prinse in ceea ce priveşte ordinea lor; deoarece nu întotdeauna cineva poate ghici de la sine, odată ce a pătruns un sistem şi s-a familiarizat cu conceptele acestuia, ce îi pare cititorului a fi obscur, ce îi pare a nu fi precizat sau insuficient demonstrat. Puțini sunt atât de fericiți să poată gândi pentru sine şi, în acelaşi timp, în locul altora şi să poată găsi pentru toți modalitatea adecvată de expunere. Există doar un singur Mendelsohn!

Ceea ce 1-a preocupat pe Kant pare să fi fost nu atât accesibilitatea, cât coerența întregului. După apariția *întemeierii metafizicii moravurilor,* dar înainte de publicarea *Criticii rațiunii practice* şi a celei de-a doua ediții a *Criticii rațiunii pure,* el îi scria, în septembrie 1785, cu un anumit sentiment de nelinişte discipolului său Christian Gottfried Schiitz: „Trebuie să-mi țin gândurile încontinuu legate ca să nu pierd firul care ține laolaltă întregul sistem". Mulți ani mai târziu, în prefața celei de-a doua ediții a *Religiei în limitele rațiunii pure* (ianuarie 1794), Kant va explica reținerea sa de a răspunde unor recenzenți ai cărții invocând „greutățile cu care mă întâmpină bătrânețea, mai cu seamă când este vorba de prelucrarea unor idei abstracte", în literatura de comentar şi exegeză, mai ales în cea mai recenta, s-a remarcat faptul ca şi în perioada deplinei sale maturități filosofia critică a lui Kant a înregistrat

evoluții semnificative. A fost, aşadar, inevitabil ca filosoful să aibă greutăți în armonizarea tuturor elementelor unui întreg de o enormă complexitate, ca unele dintre acestea să pară că se contrazic sau chiar să se contrazică.

Daca aşa stau lucrurile, urmează că orice contribuție la o mai bună înțelegere a punctului de vedere a lui Kant, într-o problemă sau alta, va lua forma unei încercări de a preciza întrebările pentru a putea aprecia, în acest fel, care ar putea fi răspunsurile plauzibile ce pot fi găsite în scrierile sale. Formularea oricărei ipoteze interpretative va fi legată în mod firesc de evaluarea unor interpretări alternative şi nu o dată de angajarea în discuții asupra conflictului interpretărilor. Oricine încearcă sa depisteze care a fost poziția lui Kant într-o problemă, fie ea relația metafizicii naturii corporale cu filosofia transcendentală şi cu ştiința matematică a naturii din vremea sa, fie dreptul oamenilor de a minți cu intenții bune, nu se va putea limita la studiul textelor relevante ale filosofului. Va fi necesar ca el să-şi confrunte concluziile cu punctele de vedere ale celor mai calificați cercetători ai operei lui Kant. Ceea ce presupune complicații şi ocoluri care pot cădea sub suspiciunea de pedanterie. Bănuiala acelui cititor care judecă simplu şi direct că, în acest caz, ar fi vorba de subtilități de dragul subtilităților, de un joc a cărui miză ar fi exersarea cu virtuozitate a unor abilități rafinate, este de înțeles, dar adesea nejustificată. In cazul unui autor cum este Kant, orice analiză care poate contribui la clarificarea poziției sale e un rezultat ce merită atenție. Iar aceasta nu doar din punctul de vedere al unui interes istorîc-hermeneutic.

A încerca să precizăm ce anume a vrut să spună Kant contemporanilor săi este, până la urmă, acel pas peste care nu se poate sări ori de câte ori vrem să stabilim ce anume ne spune el nouă, astăzi, în studiile de fața, cele două interese merg mână în mână, chiar dacă Ii se acordă o pondere relativ diferită de la caz la caz. Actualitatea ideilor lui Kant va fi pusă în lumină uneori prin utilizarea lor drept fundal care ne ajută să înțelegem mai bine semnificația şi miza unor controverse ale prezentului, alteori prin examinarea lor ca puncte de plecare şi sprijin ale unor orientări ale gândirii filosofice contemporane.

în acele cercuri intelectuale dominate fie de relativismul postmodemist, fie de nostalgia transcendentului, raportarea permanentă la raţiune şi la puterea de judecare, pe care ne-o recomandă Kant, poate să apară agasantă sau plictisitoare- Convingerea mea este, dimpotrivă, ca ea rămâne resursa noastră cea mai sigură. Şi tocmai acesta mi se pare a fi sensul în care ne putem asigura de perenitatea moştenirii pe care ne-a lăsat-o filosoful, la două sute de ani de la moartea sa. Cei care au urmat cu folos şcoala

scrierilor kantiene nu vor construi niciodată un discurs teoretic pornind de la premise adoptate în mod necritic, şi nici nu vor încerca să evite asumarea tuturor consecinţelor principiilor pe care le acceptă. Iar dacă, aşa cum spunea un cunoscut autor de fabule, „aceasta între noi adesea o vedem", ne vom aminti de chemarea „înapoi la Kant! ".

Doresc să previn asupra facturii relativ diferite a studiilor reunite în acest volum. Cele pe teme de filosofic teoretică sunt mai savante. Ele se adresează cititorilor familiarizaţi nu numai cu scrierile lui Kant în acest domeniu, ci şi cu literatura contemporană de epistemologie şi filosofic a ştiinţei. Dimpotrivă, cele care discută teme ale filosofiei practice sunt, atât prin tonul discuţiei, cât şi prin raportare constantă la experienţe familiare, mai bine adaptate interesului unui cerc mai larg de cititori, îmi iau de asemenea îngăduinţa sa avertizez că, în afara datelor bibliografice, notele conţin multe explicaţii, dezvoltări ale argumentării sau observaţii colaterale. Ele reprezintă, în acest sens, părţi ale textului.

Şapte dintre aceste studii au fost scrise în ultimii doi ani pentru volumul de faţă. „Două concepte ale cunoaşterii" reprezintă o forma revizuită şi dezvoltată a textului „Zwei Erkenntnisbegriffe", publicat în volumul *Critic and Doctrinal in Kant,* editat de Rodica Croitoru, Editura Universităţii, Bucureşti, 1992, şi în revista *Noesis,* voi. XVIII, 1993. „Kant în cultura filosofică românească" reia pasaje din două texte cu acelaşi titlu, publicate în *Revista de Filosofic,* 6/1994, şi în cartea mea *Cum recunoaştem pasarea Minervei ? Reflecţii asupra percepţiei filosofiei în cultura românească,* Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998. în sfârşit, „Ideea kantiană a luminării" din volumul *Filozofia practică a lui Kant,* Editura Polirom, 2000, este un text preluat aici fără modificări. O formă prescurtată a primului studiu, „Filosofia transcendentală şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii", a apărut în *Revista de Filosofic,* 3-4/2004.

îmi face plăcere să exprim şi pe această cale mulţumiri unor colegi care m-au ajutat în diferite feluri. Alexandru Boboc şi Cristian Hatu mi-au pus la dispoziţie texte din literatura kantiană care nu pot fi găsite în bibliotecile noastre. Am beneficiat de observaţiile şi sugestiile lui Ilie Pârvu şi Valentin Mureşan, cercetători activi ai gândirii lui Kant, ale căror prestaţii academice le apreciez în mod deosebit. Le rămân recunoscător că şi-au dat osteneala să citească unele dintre studiile mele. Titus Lateş, de la Biblioteca Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti, mi-a înlesnit accesul la multe lucrări din literatura pe care am cercetat-o.

Autorul,

ir- februarie 2005

^ppr

Prescurtări ale titlurilor unor lucrări ale lui Kant în traducere românească

CRP ~ Critica raţiunii pure
Pr. - Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă
Imm - întemeierea metafizicii moravurilor
Pmsn - Principiile metafizice ale ştiinţei naturii
Crp - Critica raţiunii practice
Cpj - Critica puterii de judecare
Rlrp - Religia în limitele raţiunii pure
Mm - Metafizica moravurilor
Pmtv - „Principiile metafizice ale teoriei virtuţii", a doua parte a *Metafizicii moravurilor*

Filosofîa transcendentală şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii

Nume mari din tradiţia exegezei operei lui Kant, precum şi comentatori mai recenţi sunt de acord că două interese au stat în centrul preocupărilor filosofului, în perioada numită *precriticâ :* cel pentru analiza unor concepte şi principii fundamentale ale ştiinţelor naturii şi acela pentru determinarea naturii şi legitimităţii cunoaşterii metafizice. Cu greu s-ar putea contesta că aceste două interese se regăsesc în opera de maturitate a lui Kant, în filosofia lui critică. Ne putem, prin urmare, întreba: care sunt acele elaborări teoretice prin care Kant a dat curs acestor interese? Care este relaţia dintre întemeierea kantiană a metafizicii şi elaborarea principiilor metafizice ale ştiinţei matematice a naturii ? Răspunsul la prima întrebare este simplu. Legitimarea metafizicii ca ştiinţă a fost înfăptuită de Kant prin elaborarea filosofici sale transcendentale, expusă în *Critica raţiunii pure* (prescurtat *CRP)* şi în *Prolegomene* (prescurtat *Pr.},* iar cercetarea fundamentelor metafizice ale ştiinţei naturii a fost întreprinsă în mod sistematic în lucrarea *Principiile metafizice ale ştiinţei naturii* (prescurtat *Pmsrif.* Această din urmă lucrare apare în 1786, cu puţin timp înainte de publicarea celei de-a doua ediţii a *CRP* (1787). în schimb, căutarea răspunsului la cea de-a doua întrebare a condus, odată cu trecerea timpului, la analize tot mai complexe şi la concluzii tot mai controversate.

în unul din capitolele părţii finale a *CRP,* intitulat „Arhitectonica raţiunii", Kant va caracteriza metafizica drept o expunere a cunoaşterii fiolosofice - cunoaşterea din concepte - în unitatea ei sistematică. Metafizica este fie metafizica folosirii speculative, fie metafizica

folosirii practice a raţiunii pure. Cea dintâi, singura care ne interesează aici, este numită *metafizica naturii.* (Termenul *natură* este folosit la Kant pentru toate obiectele date simţurilor noastre, prin urmare atât pentru natura corporală, materială, cât şi pentru natura gânditoare.) Metafizica naturii este alcătuită, la rândul ei, din filosofia transcendentală şi din fiziologia raţiunii pure. în filosofia transcendentală, intelectul şi raţiunea se raportează la „obiecte în genere", în fiziologie la „obiecte date". Filosofia transcendentală formulează condiţiile posibilităţii experienţei, care sunt în egală măsură condiţii ale cunoaşterii naturii corporale şi a celei sufleteşti. Condiţiile experienţei în genere sunt condiţii ale posibilităţii obiectelor experienţei, în exprimarea caracteristică lui Kant, principiile oricărei experienţe posibile sunt legi universale ale naturii, care pot fi cunoscute *a priori.* Metafizica naturii corporale este numită de *Kar&fizică raţională* sau, de cele mai multe ori, *fizică pură.* El atrage atenţia asupra distincţiei dintre *fizica raţională (physica rationalis)* şi ştiinţa matematică a naturii, numită pe atunci şi *fizică generală (physica generatis)*[2]. în „Cuvântul înainte" la *Pmsn,* autorul revine asupra unora dintre aceste distincţii. Kant precizează încă o dată că „partea transcendentală a metafizicii naturii" nu se raportează la obiecte determinate ale experienţei, ci formulează condiţiile posibilităţii experienţei în genere, legile universale ale naturii, în măsura în care se ocupă de obiecte date simţurilor, ea va fi o metafizică a naturii corporale sau a naturii gânditoare deoarece principiile transcendentale vor fi aplicate la două genuri diferite de obiecte, în acest sens, Kant distinge între filosofia transcendentală, ca „metafizică generală a naturii", şi „metafizica specială a naturii"[3]. Spre deosebire de natura corporală, Kant apreciază că natura gânditoare (sufletul) nu poate să devină obiect al unei ştiinţe. Şi anume, deoarece obiectele simţului intern nu pot fi construite în intuiţie. Matematica nu le este, în principiu, aplicabilă. Sunt posibile descrieri empirice ale obiectelor simţului intern, dar nu este posibilă o ştiinţă cu privire la ele. Există, aşadar, o singură ştiinţă despre natură, în sensul pe care-1 dă Kant termenului *natură,* şi anume ştiinţa despre obiectele simţului extern, ale căror concepte pot fi construite în intuiţie. Principiile metafizice ale ştiinţei naturii vor fi, prin urmare, principiile ştiinţei naturii corporale, ale

fizicii. Dacă nu există o ştiinţă *a priori* a naturii gânditoare, aşa cum există una a naturii corporale, rezultă că exemplele care oferă semnificaţie conceptelor şi principiilor pure ale intelectului vor trebui luate din ştiinţa naturii corporale. Iată de ce generalitatea mai mare.; a categoriilor şi principiilor filosofiei transcendentale nu implică; extinderea acestora într-un domeniu mai larg de obiecte ale experienţei.

în *Pmsn,* Kant îşi propune elaborarea metafizicii speciale ca't parte pură a fizicii, ca „fizică pură"[4]. Autorul apreciază că în; domeniul cunoaşterii naturii corporale este important să se determine,

„ceea ce poate realiza raţiunea cu propriile ei puteri şi unde limitele; capacităţii sale fac astfel ca ea să aibă nevoie de ajutorul principiilor experienţei"[5]. Kant formulează, totodată, observaţia că „fizicienii matematicieni" nu se pot lipsi de concepte şi principii „metafizice",: concepte cum sunt cele de materie, mişcare, umplere a spaţiului sau: inerţie. Ei postulează de obicei asemenea concepte şi principii, dar[1] fără a le cerceta sursele *a priori*[6]. \

Ce spune Kant despre relaţia dintre metafizica generală şi cea-specială, dintre filosofia transcendentală şi principiile metafizice ale,[!] ştiinţei naturii? Afirmaţia ce revine în cartea sa este aceea că;, principiile metafizice ale ştiinţei naturii sunt elaborate prin „aplicarea",'; conceptelor şi principiilor pure ale intelectului noţiunii empirice de; materie[7]. Tabela categoriilor este schema care asigură completi-' tudinea metafizicii naturii corporale. Kant cercetează în *Pmsn* determinările conceptului de materie prin raportare la cele patru clase de' concepte pure ale intelectului: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. Iar în capitolul al treilea al *Pmsn,* intitulat „Principiile metafizice ale mecanicii", el formulează trei legi ale mişcării drept contrapărţi ale celor trei analogii ale experienţei. Kant caracterizează demonstraţia fiecăreia dintre aceste legi afirmând că enunţul uneia dintre analogiile experienţei, ca enunţ al metafizicii generale, este „pus la bază" sau „pus ca temei" *(zum Grunde gelegf)* sau că pentru demonstraţie trebuie „împrumutat" *(enîlehnt)* un enunţ al metafizicii generale.

în tradiţia mai veche a exegezei kantiene, caracterizarea dată de autorul *Pmsn* relaţiei dintre metafizica generală şi cea specială, potrivit căreia principiile celei din urmă sunt formulate prin aplicarea principiilor filosofici transcendentale noţiunii de materie şi constituie

exemple *in concreta* ale acestora, a fost socotită neproblematică şi nu a constituit obiect de discuţie şi de controversă. Apreciată drept un produs oarecum secundar al aplicării categoriilor şi principiilor filosofici transcendentale, scurta lucrare publicată de Kant în 1786 nu a atras în mod deosebit atenţia şi interesul comentatorilor. Ernst Cassirer, în cunoscuta lui monografie consacrată lui Kant, o califică drept o nouă schiţă a filosofiei naturii a lui Kant; referindu-se apoi la analogiile experienţei, el scrie : *„Pmsn* oferă expunerea concretă a ideilor fundamentale dezvoltate aici. Ea [lucrarea - n.m., M.R] prezintă cele trei *leges moîus* de la care a plecat Newton - legea inerţiei, legea proporţionalităţii cauzei şi efectului şi legea egalităţii acţiunii şi reacţiunii - drept întipăriri speciale *(bestimmte Ausprăgungeri)* ale principiilor sintetice generale ale relaţiei"[8]. Şi cu asta autorul trece mai departe.

Expresii ca „aplicaţii", „exemple *in concreta"* sugerează faptul că, elaborând filosofia transcendentală, Kant ar fi urmărit să stabilească acele condiţii care fac posibilă experienţa, altfel spus cunoaşterea noastră despre fapte în genere. Ulterior, prin „aplicarea" categoriilor şi principiilor filosofici transcendentale, Kant ar fi formulat principiile

metafizice ale ştiinţei naturii. Metafizica specială s-ar situa, aşadar, în continuarea celei generale. Categoriile şi principiile metafizicii generale capătă anumite specificări atunci când sunt aplicate genului aparte de obiecte şi relaţii ale simţului extern, desemnat de Kant prin expresia „natură corporală". O relaţie de dependenţă în sens invers a metafizicii generale de metafizica specială şi, prin urmare, de ştiinţa matematică a naturii nu este avută în vedere. O observaţie care, în contextul discuţiei asupra relaţiei dintre filosofia transcendentală şi cercetarea condiţiilor de posibilitate ale ştiinţei matematice a naturii, poate căpăta funcţia unui avertisment este cea găsită în scrisoarea lui Kant, din septembrie 1875, către Chr.G. Schiitz („înainte de a trece la promisa metafizică a naturii, eu a trebuit să o stabilesc pe aceea care este o simplă aplicare a acesteia..,"), dar ea nu a atras mult timp atenţia comentatorilor. S-a presupus în mod tacit că filosofia transcendentală elaborată în *CRP* este în mare măsură independentă de reflecţia lui Kant asupra posibilităţii unei ştiinţe matematice a naturii, mai precis asupra

posibilităţii unor corelaţii legice care au atributele universalităţii şi necesităţii.

Mult timp, până în ultimele decenii, elaborarea dată de Kant principiilor metafizice ale ştiinţei naturii nu s-a bucurat de atenţia comentatorilor filosofici sale teoretice. A căzut astfel în uitare şi o orientare interpretativă, promovată de neokantianismul timpuriu, îndeosebi prin opera lui Hermann Cohen, care propune drept cheie pentru înţelegerea filosofiei transcendentale cercetarea relaţiei ei cu fizica newtoniană, mijlocită de principiile metafizice ale ştiinţei naturii. Faptul că filosofia secolelor XVII-XV1II nu înfăţişează în mod clar relaţia ei internă cu noua ştiinţă matematică a naturii a fost apreciat de Cohen drept o „trăsătură tragică" a celei dintâi. Fundamentele metafizice ale ştiinţei matematice a naturii nu ar fi fost bine înţelese înaintea lui Kant. Autorul *CRP* ar fi întreprins, pentru prima dată, o cercetare sistematică a acestora. In acest sens, Newton este caracterizat de Cohen drept „precursorul" lui Kant, iar acesta din urmă drept cel care „a desăvârşit" opera celui dintâi[9]. Cohen susţine că, pentru Kant, prima îndatorire a filosofiei era determinarea conceptului ştiinţei newtoniene. Această determinare ar fi fost centrul în jurul căruia se învârtea filosofia lui teoretică. „Orientând... interogaţia filosofică spre ştiinţa matematică a naturii, el o precizează, mai întâi, drept întrebare nu cu privire la cunoaştere pur şi simplu, prin care fiecare poate să înţeleagă ceva diferit, ci cu privire la cea oferită

i •• -w •• «in

de ştiinţa matematica a naturii.

Aceasta este o temă care va reveni în discuţie abia în ultimele decenii.

într-un articol publicat în 1961, E. W. Schipper[11] constata că în interpretarea curentă, acreditată şi de reputaţi comentatori de limbă engleză ca N.K. Smith şi H.J. Paton, categoriile şi principiile intelectului pur sunt raportate la cunoştinţele noastre despre fapte în genere, în primul rând la cele din viaţa de toate zilele. Această interpretare, susţine autorul, nu dă totuşi socoteală de modul în care se raportează Kant la scepticismul lui Hume, care contestă posibilitatea de a stabili corelaţii universale şi

necesare între fapte. Kant ar fi admis - afirmă Schipper - că observației comune îi sunt accesibile doar înlănțuiri, asocieri repetabile ale faptelor, şi nu legi universale

şi necesare. Cunoaşterea comună nu oferă terenul pe care poate fi făcută distincţia dintre o simplă succesiune subiectivă a stărilor în percepţie şi o corelaţie necesară a obiectelor. Tocmai descoperirea unor corelaţii care au atributul necesităţii şi universalităţii distinge ştiinţa exactă de simpla înregistrare a unor succesiuni repetate ale aceloraşi fenomene în observaţia comună. Asocieri ale faptelor pe temeiul succesiunii lor constante, cum sunt scăderea temperaturii şi solidificarea apei sau zdruncinarea temeliei şi prăbuşirea unei clădiri, vor fi cunoscute drept corelaţii necesare abia prin intervenţia principiului cauzalităţii. Prin urmare, pe terenul observaţiei comune nu va putea fi depăşit scepticismul lui Hume. Răspunsul dat de Kant lui Hume se sprijină pe analiza posibilităţii legilor ştiinţei matematice a naturii. Tocmai această analiză este cea care a susţinut formularea analogiilor experienţei, în particular a celei de-a doua analogii a experienţei „principiul succesiunii în timp după legea cauzalităţii", în lipsa ei, Kant nu ar fi putut trece dincolo de un punct de vedere empirist, precum cel al lui Hume, potrivit căruia experienţa este „o simplă compunere empirică a percepţiilor"[12].

Lui Schipper i-a răspuns un cunoscut cercetător kantian german, Hansgeorg Hoppe. Acesta a contestat în mod explicit şi categoric punctul de vedere potrivit căruia raportarea la ştiinţa matematică a naturii din epocă a fost esenţială pentru elaborarea pe care a dat-o Kant filosofici sale transcendentale. Chiar dacă în *Pr.* Kant prezintă filosofia transcendentală ca răspuns la întrebarea „Cum este posibilă fizica pură?", distincţia dintre experienţa comună şi cea ştiinţifică nu are nimic comun cu problema transcendentală, scrie Hoppe[13]. în general, distincţia dintre experienţa comună şi ştiinţa exactă a naturii ar fi lipsită de relevanţă pentru conceptul filosofiei transcendentale. Kant nu 1-ar fi criticat pe Hume din perspectiva concluziilor la care a fost condus de cercetarea sa asupra modului cum este posibilă o ştiinţă ca ştiinţa newtoniană. Referirile la ştiinţa exactă a naturii în *CRP* sau *Pr.* nu susţin supoziţia că o distincţie ca aceea dintre cunoaşterea comună şi ştiinţă ar fi avut vreo semnificaţie pentru elaborarea filosofiei transcendentale. Problemele cunoaşterii ştiinţifice vor fi abordate de Kant abia în *Pmsn.* în acest sens, apreciază Hoppe, este semnificativ şi faptul că în *CRP* se vorbeşte de legi cauzale

particulare - legile ştiinţei naturii - doar în capitolul „Despre folosirea regulativă a ideilor raţiunii". Acest capitol ţine însă de „Dialectica transcendentală", şi nu de „Analitica transcendentală".

Se poate observa că în argumentarea lui Hoppe sunt diferenţiate şi tratate distinct două afirmaţii: afirmaţia că filosofia transcendentală a fost elaborată de Kant ca teorie a experienţei, a cunoaşterii cu valoare obiectivă în genere, şi afirmaţia că sistemul de concepte şi principii al *Analiticii* în general şi răspunsul pe care 1-a dat Kant lui Hume în particular se sprijină pe analiza condiţiilor de posibilitate ale unor corelaţii legice cum sunt

cele formulate de ştiința matematică a naturii[14].

Ce anume se urmăreşte prin această subliniere a irelevanței cercetării condițiilor de posibilitate ale unor enunțuri cum sunt cele ale ştiinței matematice a naturii pentru elaborarea filosofiei transcendentale transpare cu mai multă claritate într-o lucrare, din aceeaşi perioadă, a lui Lothar Schäffer. Ca şi Hoppe, Schäffer respinge orice asociere a filosofiei transcendentale cu fizica newtoniană şi se referă apoi la consecințele unei asemenea asocieri, pe care, în termenii următori, le apreciază ca nedorite:

> Gândirea transcendentală nu se lasă prinsă în mod satisfăcător dinspre fizică. Identificarea în conținut a conceptelor kantiene cu enunțuri ale fizicii newtoniene devine fatală, dacă prin aceasta gândirea lui Kant este atrasă în întregime în sfera fizicii clasice astfel încât prin fizica nouă determinările kantiene ar trebui considerate drept depăşite, ca şi cele ale
>
> lui Newton[15].
>
> #$'.

Argumentele autorului ar putea fi reconstituite după cum urmează':' dacă filosofia transcendentală a lui Kant nu a fost elaborată pornind de la analiza fundamentelor metafizice ale ştiinței newtoniene, rezultă că ea nu va fi în nici un fel afectată de evoluția ulterioară a gândirii fizice. Această concluzie a fost adesea susținută prin sublinierea că cercetarea condițiilor de posibilitate ale ştiinței matematice a naturii a fost întreprinsă de Kant în *Pmsn,* şi nu în *CRP*. Iată de ce schimbările în fundamentele cunoaşterii fizice, care au avut loc îndeosebi în secolul XX, nu ar afecta câtuşi de puțin filosofia transcendentală formulată în *CRP*[16].

Printre autorii angajați în susținerea ideii autonomiei depline a „Analiticii transcendentale" față de preocupările lui Kant pentru cercetarea fundamentelor științei matematice a naturii se numără Lewis White Beck, considerat pe bună dreptate, în anii '60-'80, drept decanul cercetătorilor kantieni de limbă engleză. Din acest punct de vedere, semnificative sunt îndeosebi unele dintre considerațiile

i' i, sale asupra conceptului cauzalității la Hume şi Kant. Dacă acceptăm
' , supoziția că la Hume analiza conceptului cauzalității are loc prin
y)< raportare la cunoaşterea comună, în timp ce la Kant ea este condusă
'i'/l de intenția de a întemeia legile cauzale ale ştiinței teoretice a naturii,

ar fi firesc să ne aşteptăm ca aceşti doi gânditori să ajungă la concluzii incompatibile. Beck va încerca să arate că lucrurile nu stau aşa şi să ofere astfel o apărare indirectă a tezei autonomiei filosofici transcendentale în raport cu cercetarea fundamentelor ştiinței newtoniene. într-un articol, sugestiv intitulat „Un Hume prusac şi un Kant scoțian", autorul susține că în abordarea temei cauzalității la Hume pot fi distinse două întrebări: (1) Are orice eveniment o cauză? (2) Există o relație necesară între cauze şi efecte ? Hume ar fi admis -afirmă Beck - că enunțul „Orice eveniment are o cauză" este un enunț *a priori* si, prin urmare, necesar şi ar fi negat totodată că diferite conexiuni dintre cauze şi efecte particulare au un caracter necesar, cu alte cuvinte existența unor relații cauzale cu caracter legic. Iar poziția lui Kant nu ar fi fost esențial diferită. Aceasta deoarece cea de-a doua analogie a experienței („Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect") ar afirma doar că orice schimbare are o cauză („Când deci aflăm prin experiență că se întâmplă ceva, presupunem întotdeauna că ceva îl precedă şi căruia acel ceva îi urmează în virtutea unei reguli"), şi nu existența unor legi cauzale particulare[17]. Nu ar exista, prin urmare, nici o relație între analogia a doua, ca principiu al filosofici transcendentale, şi preocupările lui Kant pentru cercetarea posibilității acelor relații universale şi necesare care sunt legile fizicii newtoniene.

Din cele spuse rezultă clar ca una din mizele răspunsului la întrebarea dacă filosofia transcendentală este Ia Kant o teorie asupra condițiilor posibilității experienței în genere, care poate fi socotită independentă de cercetarea fundamentelor metafizice ale ştiinței

exacte, este aceea dacă principiile celei dintâi au fost sau nu afectate de evoluții ştiințifice ulterioare, cum sunt cele pe care le-a reprezentat teoria relativității şi teoria cuantelor. Merită să fie semnalat că argumentele acelor autori care contestă existența unei relații interne strânse între „Analitică" şi teoria ştiinței naturii a lui Kant erau îndreptate nu numai împotriva adversarilor filosofiei transcendentale, bunăoară a empiriştilor logici, ci şi împotriva pozițiilor susținute în cunoscute lucrări de exegeză a filosofiei teoretice a lui Kant din anii '50 şi '60. Astfel, Stephan Korner aprecia, în

monografia sa consacrată lui Kant, că autorul *CRP* a greşit ridicând principii ce constituie condiții ale posibilității științei newtoniene la rangul de condiții ale posibilității științei matematice a naturii şi ale experienței în genere. Korner admitea că în construcția sistematică a „Analiticii" sale Kant a pornit de Ia supoziția că fundamentele științei teoretice a naturii din epoca sa reprezintă fundamente şi cadre ale gândirii ştiințifice în genere[18]. Dezvoltarea ulterioară a fizicii teoretice nu a confirmat însă această supoziție. Există o reală incompatibilitate între principiile filosofiei transcendentale şi evoluții care au marcat în mod profund gândirea ştiințifică după Kant, conchide Korner. Cunoscuta lucrare a lui Peter F. Strawson consacrată *CRP* formulează concluzii în anumite privințe asemănătoare, în elaborarea filosofiei transcendentale, Kant nu numai că ar fi pornit de Ia presupunerea că există principii universal valabile care stau la baza gândirii ştiințifice în genere, dar chiar ar fi crezut că ele pot fi identificate prin cercetarea fundamentelor ştiinței exacte a naturii din epoca sa. Deşi Strawson apreciază că asemenea principii nu sunt susceptibile de o infirmare directă, el afirmă că acestea pot fi abandonate şi au fost efectiv abandonate atunci când gândirea ştiințifică a intrat într-o nouă fază a evoluției ei. Ceea ce nu ne-ar împiedica să recunoaştem că degajarea unora din presupozițiile metafizice ale ştiinței newtoniene reprezintă o prestație remarcabilă a lui Kant, care poate fi luată drept model de către cei care şi-ar asuma o sarcină asemănătoare în cazul fizicii relativiste sau cuantice[19].

Teza autonomiei depline a metafizicii generale în raport cu metafizica specială, separarea „Analiticii transcendentale" de cercetarea condițiilor de posibilitate ale ştiinței newtoniene, a primit cele mai ample

elaborări în lucrări mai recente consacrate teoriei ştiinţei a Iui Kant de către Gordon G. Brittan jr. şi Gerd Buchdahl. Iată câteva din argumentele acestor autori.

în cartea sa *Kant's Philosophy of Science,* Brittan critică în mod sistematic punctul de vedere formulat pentru prima dată de Hermann Cohen potrivit căruia tocmai cercetarea fundamentelor metafizice ale ştiinţei newtoniene ar reprezenta poarta de intrare în filosofia transcendentală a lui Kant. Obiectul examenului său critic îl constituie câteva supoziţii, în primul rând, supoziţia că autorul *CRP* şi-ar fi propus întemeierea fizicii newtoniene. în al doilea rând, sugestia că punctul de plecare şi de sprijin al „Analiticii" ar fi fost aşa-numitele principii metafizice ale ştiinţei naturii şi că, prin ele, filosofia transcendentală ar fi legată de ştiinţa matematică a naturii din epocă. De unde şi consecinţa că punerea în discuţie şi revizuirea acestor principii, prin evoluţiile pe care le-a cunoscut gândirea fizică, s-ar răsfrânge asupra metafizicii generale a lui Kant. Aceasta din urmă nu ar putea fi înţeleasă decât într-o perspectivă istorică, după cum afirmă Strawson.

Autorul argumentează că teoria experienţei a lui Kant a fost gândită drept un cadru valabil atât pentru cunoaşterea comună, cât şi pentru ştiinţa matematică a naturii în genere[20]. Nucleul argumentării lui Brittan îl constituie caracterizarea principiilor filosofici transcendentale drept principii *ale posibilităţii reale.* Pentru Kant, enunţurile sintetice *a priori* ale „Analiticii" determină ceea ce este în mod real posibil. Ele sunt valabile pentru toate obiectele în mod real posibile. Kant vedea în ele condiţii ale posibilităţii experienţei în genere, presupoziţii ultime. El le-a gândit însă drept condiţii necesare şi nu suficiente ale experienţei. Elaborarea principiilor „Analiticii" va trebui să fie înţeleasă, aşadar, drept un proiect clar despărţit de cel al cercetării fundamentelor metafizice ale ştiinţei naturii. Filosofia transcendentală oferă doar cadrul general al unei asemenea cercetări, ea este independentă de teoria ştiinţei a lui Kant. Autorul admite că anumite exprimări ale lui Kant din *Pmsn* pot sugera o relaţie mai strânsă între filosofia transcendentală şi a sa teorie a ştiinţei. E vorba de exprimări ca aceea că prima lege a mecanicii („în toate schimbările naturii corporale cantitatea de materie rămâne aceeaşi, nesporită şi nemicşorată") este derivată din prima analogie a experienţei, din

principiul permanenţei substanţei. Este însă în spiritul gândirii lui& Kant, chiar dacă nu întotdeauna în litera exprimărilor sale, susţine- Brittan, ca principiile filosofiei transcendentale să fie înţelese doar-, drept condiţii necesare de posibilitate pentru principiile metafizico ale ştiinţelor naturii, şi cu atât mai mult pentru legi cum sunt celej formulate de Newton, în acelaşi sens în care ele sunt condiţii alei posibilităţii cunoaşterii comune. Ceea ce asigură ele este doar posi-j bilitatea unor enunţuri cu valoare obiectivă, şi nu a unor enunţuri

universale şi necesare, cum sunt legile ştiinţei newtoniene. !

Brittan recunoaşte, pe de altă parte, că proiectul kantian al elaborării condiţiilor care fac posibilă experienţa, ca „presupoziţii ultime", s-a dovedit iluzoriu, într-un anumit orizont al cunoaşterii^ suntem în mod inevitabil tentaţi să considerăm presupoziţiile acestei cunoaşteri drept condiţii ale posibilităţii experienţei în genere. Nici Kant nu s-a putut sustrage unei asemenea tentaţii. De exemplu,! pentru el o mişcare fizică ce nu poate fi caracterizată prin momentul şi poziţia mobilului nu va fi apreciată drept „în mod real posibilă"] Iată de ce principii fizice cum sunt relaţiile de indeterminare din[1] mecanica cuantică nu pot fi puse de acord cu teoria kantiană a experienţei. Unele dintre enunţurile caracterizate de Kant drept sintetice *a priori* vor fi apreciate din perspectiva fizicii actuale mî atât drept false, cât irelevante[21]. Ceea ce arată cât de greu este să s& traseze o linie de separaţie valabilă o dată pentru totdeauna între principii metafizice şi enunţuri care sunt sub controlul experienţei:' Brittan conchide: î

Poate că este timpul să înţelegem caracterul inadecvat al afirmaţiei lui Kant că o mulţime particulară de presupoziţii poate fi garantată o dată pentru totdeauna, în scopul de a înţelege adevărul unei alte afirmaţii, şi anume că în orice moment dat al timpului ştiinţa constă atât din elemente *a priori,* cât şi din elemente empirice[22].

Acceptând concluzia că graniţa dintre propoziţii care prescriu condiţii ale posibilităţii experienţei şi propoziţii care ne oferă cunoştinţe despre realitate este una mobilă, că ea nu va putea fi trasată decât înăuntrul unui anumit orizont istoric al cunoaşterii, Brittan se apropie

mii

de unele din concluziile formulate de Korner şi Strawson. Ceea ce nu este în favoarea ideii centrale a interpretării sale. Căci dacă admitem că proiectul filosofici transcendentale nu a reuşit în intenția sa de a degaja presupozițiile ultime ale experienței, iar revoluțiile gândirii ştiințifice par să indice că un asemenea proiect nu poate în genere să reuşească, rezultă că teza potrivit căreia filosofia transcendentală şi cercetarea principiilor metafizice ale ştiinței naturii constituie în opera lui Kant două întreprinderi clar despărțite pierde mult în plauzibilitate şi putere de convingere, înainte de a trage însă o asemenea concluzie va trebui să examinăm argumentele lui Buchdahl, care a formulat în mai multe lucrări publicate în ultimele decenii ceea ce am putea califica drept versiunea cea mai elaborată şi influentă a acestei teze interpretative.

Buchdahl susține că există un spațiu gol între filosofia transcendentală şi teoria ştiinței a lui Kant, care indică existența a ceea ce el numeşte o *louseness of fit,* o slăbire a potrivirii între ele. Filosofia teoretică a lui Kant ar fi mai puțin sistematică decât poate ea apărea la prima vedere. Consecința acceptării unei asemenea concluzii nu este greu de întrevăzut. Dacă nu există o relație esențială între filosofia transcendentală şi cercetarea principiilor metafizice ale ştiinței naturii urmează că răsfrângerea inevitabilă a noilor evoluții ştiințifice asupra celei din urmă nu o va afecta pe cea dintâi. Cu referire directă la demonstrațiile date de Kant legilor mişcării în capitolul al treilea al *Pmsn,* Buchdahl afirmă că ele nu trebuie înțelese drept *derivări* din principii *a priori* mai înalte, care au fost formulate în „Analitică". Relațiile dintre metafizica generală şi specială ar fi, dimpotrivă, „neprecise în cel mai înalt grad" *(exlremely louse)"*[23]. Kant şi-ar fi propus ce-i drept să „demonstreze" legea a treia a mişcării („în orice transmitere a mişcării, acțiunea şi reacțiunea sunt egale una în raport cu alta") pe baza celei de-a treia analogii a exprienței („Toate substanțele, întrucât pot fi percepute în spațiu ca simultane, sunt într-o acțiune reciprocă universală"), însă ar fi greşit să credem că prima relație a fost derivată logic din cea de-a doua. Ceea ce şi-ar fi propus Kant ar fi fost să arate că legea a treia a mişcării nu poate fi obținută din datele de observație, că ea se sprijină pe considerații care nu sunt „pur empirice". Buchdahî admite

că desfăşurarea analizei principiilor metafizice ale ştiinței naturii pd. baza tabelei categoriilor creează impresia înşelătoare că ele ar fi fost obținute pur şi simplu prin aplicarea principiilor metafizicii generale naturii corporale. In realitate, legile kantiene ale mişcării şi în genere caracterizarea dată naturii corporale în *Pmsn* s-ar baza pe concepte şi construcții care au doar o „asemănare analogică" cu cele ale, „Analiticii". De aici concluzia că ştiința postnewtoniană nu poate să, afecteze în nici un fel metafizica generală a lui Kant[24]. j,

Teza lui Buchdahl este că obiectivul urmărit de Kant în *Pmsn* aț; fi fost să arate, prin raportare la categoriile şi principiile transcen-j

dentale, *posibilitatea* acelor concepte şi legi care constituie „partea pură" a ştiinței naturii, şi nu să ofere o *întemeiere* a acestora. Altfeț spus, Kant şi-ar fi propus să integreze aceste concepte şi legi în „structura generală a experienței", în discuție ar fi, aşadar, inteligi^ bilitatea principiilor metafizicii naturii corporale, şi nu justificarea adevărului lor. Caracterizată în acest fel, relația dintre metafizica generală şi cea specială ne apare drept „destul de slabă". Tabela catego-, riilor oferă doar un „ghid" pentru cercetarea fundamentelor conceptuale^ ale ştiinței naturii[25]. Ceea ce Kant şi-ar fi propus în *Pmsn* ar fi fost evidențierea structurii conceptuale de bază a ştiinței naturii din epoca, sa, şi nu probarea validității principiilor ei. \

Buchdahl admite, totodată, că ceea ce Kant a prezentat drept principii ale fizicii pure nu sunt enunțuri compatibile cu orice dezvoltare ulterioară a ştiinței. Ele nu sunt, prin urmare, *a priori*^ într-un sens absolut al termenului. Dar ele nu pot fi nici confruntate în mod direct cu rezultate relativ disparate ale observației şi expert mentului. în acest sens, ele sunt totuşi principii de natură metafizică, şi, prin urmare, relativ *a priori.* Buchdahl sugerează că întreprinderea lui Kant din *Pmsn* seamănă cu acele cercetări ale cadrului conceptual al ştiinței pe care le propun astăzi filosofii de orientare analitică. Aceasta este o sugestie care va fi primită cu rezerve de către toți cercetătorii preocupați să integreze cât mai strâns opera lui Kant în contextul gândirii epocii sale.

Buchdahl consideră drept „absurdă" tendința de a califica mutațiile care au survenit în fundamentele gândirii fizice după Kant drept o, infirmare a filosofiei sale transcendentale. Alternativa pe care o

propune este exprimată printr-o formulare destul de prudentă şi de vagă anume că, odată ce s-au produs asemenea mutații, aplicarea principiilor filosofici transcendentale la analiza fundamentelor conceptuale ale fizicii nu va mai putea avea Ioc „în modul preconizat de Kant"[26].

In susținerea tezei unei legături slabe sau relativ imprecise între metafizica generală şi metafizica specială un loc deosebit îl ocupa distincția propusă de Buchdahl între trei tipuri de condiții de posibilitate sau de cerințe metodologice, o distincție despre care el crede că este cel puțin în spiritul gândirii lui Kant. Un prim tip de cerințe sunt cele care se referă la probe empirice. Prin raportare la ele se determină dacă o ipoteză este bine susținută de fapte. Al doilea tip de cerințe priveşte coerența diferitelor legi şi ipoteze între ele şi cu cele din domenii de cercetare învecinate, în sfârşit, cel de-al treilea tip de cerințe sunt condiții de posibilitate ale cunoaşterii ştiințifice sau ale cunoaşterii obiective ale experienței în genere. Buchdahl le numeşte componentele probative, sistemice şi explicative ale unei metodologii. Considerațiile metodologice ale lui Kant, chiar dacă ele nu au fost niciodată în mod sistematic formulate, s-ar integra în linii mari in această schemă, în relație cu aceste trei tipuri de cerințe metodologice, Buchdahl propune să distingem în filosofia teoretică a lui Kant considerații „ontologice" structurate pe trei niveluri : nivelul naturii în genere, care constituie obiectul „Analiticii", al naturii ca sistem, despre care se tratează în „Suplimentul la Dialectica transcendentală" şi în cele două „Introduceri" ale *Criticii facultății de judecare,* şi al naturii corporale, care este obiectul *Pmsn.* Este vorba de condiții de posibilitate ale cunoaşterii obiectelor în genere, a obiectelor ca elemente ale unui sistem şi a obiectelor specifice ale naturii corporale[27], în demonstrațiile pe care le propune Kant pentru principiile metafizice ale ştiinței naturii intervin considerații care țin de toate cele trei niveluri. Bunăoară demonstrația celei de-a doua legi a mişcării - „Orice schimbare a materiei are o cauză exterioară" - se bazează nu numai pe cea de-a doua analogie a experienței -„Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect" -, ci şi pe o seamă de explicații ale conceptelor teoriei naturii corporale. Aceste explicații sunt formulate de Kant în spiritul filosofici mecaniciste a epocii. Astfel, orice schimbare a materiei este

caracterizată drept efect al acțiunilor unor forțe care acționează din exterior deoarece materia nu are „determinări interne". Analogia a doua ar fi, aşadar, doar o parte a structurii adânci pe care se bazează legea a doua a mişcării a lui Kant. Buchdahl conchide că nu există o demonstrație deductivă a acestei legi. „Astfel, în general, argumentele din *Principiile metafizice* încearcă într-un mod imprecis şi exploratoriu să stabilească o anumită conexiune cu relevanță între structura transcendentală profundă (ontologia generală) şi structura fizicii newtoniene."[28] Iată de ce, crede Buchdahl, ar fi greşit să comparăm demonstrațiile date de Kant pentru cele trei legi ale mişcării cu

întemeierea pe care o dă Newton legilor mecanicii. Căci primele nu ar încerca să probeze adevărul acestor legi, ci doar „posibilitatea lor reală", arătând cum se integrează ele atât în infrastructura metafizică a fizicii newtoniene, cât şi în structura experienței în general. Buchdahl nu uită să sublinieze că un avantaj al unei asemenea analize este acela că principiile filosofici transcendentale nu vor mai fi puse în discuție odată cu prefacerile care au loc în fundamentele fizicii[29]. Se operează astfel o distincție netă între condițiile care fac posibilă experiența în genere şi condițiile posibilității experienței ştiințifice. Mai mult decât atât, se sugerează că primele sunt în mare măsură independente în raport cu ultimele şi că ele nu vor fi afectate de evoluții care marchează fundamentele ştiinței teoretice a naturii şi ale gândirii ştiințifice în general.

Rămâne de văzut dacă această interpretare, inspirată în mod clar de puncte de vedere din metodologia şi filosofia contemporană a ştiinței[30], rezistă confruntării cu pasaje relevante din textele lui Kant, precum şi cu reflecții generale asupra condițiilor de coerență ale sistemului filosofici sale teoretice.

Cercetări aprofundate asupra relației dintre metafizica generală şi metafizica specială a naturii la Kant au fost întreprinse în ultima perioadă de timp de către Eric Watkins, în primul rând pe baza unei examinări atente a pasajelor relevante din *Pmsn.*

Watkins se disociază de comentatori ca Brittan şi Buchdahl atunci când afirmă că obiectivul principal urmărit de Kant prin elaborarea metafizicii sale speciale a fost întemeierea ştiinței matematice a naturii, care a luat naştere şi s-a dezvoltat îndeosebi prin opera lui

Newton şi a cercetătorilor newtoiu'eni. Kant era convins că principiile enunțate în scrierea sa din 1786 reprezintă cadrul oricărei cunoaşteri despre natura corporală, care va putea fi caracterizata, în mod îndreptățit, drept *ştiințifică.* Aceasta deoarece principiile amintite sunt cele care fac posibilă formularea unor legi fizice particulare, care au atributele necesității şi universalității şi, prin urmare, posedă acea apodictică certitudine care era pentru Kant una dintre caracteristicile ştiinței. Spre deosebire de Brittan sau Buchdahl, Watkins consideră că în acest punct Kant a făcut afirmații dintre cele mai explicite peste care nu se poate trece nici folosind cele mai subtile strategii interpretative, într-adevăr, asemenea afirmații pot fi întâlnite deja în „Cuvântul înainte" al *Pmsn.* Iată doar una dintre ele:

O teorie rațională despre natură merită, aşadar, numele de ştiință a naturii doar dacă legile naturii, care îi stau la bază, sunt cunoscute *a priori* şi nu sunt simple legi empirice. O cunoaştere a naturii de primul gen este numită pură; cea corespunzătoare celui de-al doilea gen va fi numită însă cunoaştere rațională aplicată. Deoarece cunvântul natură cuprinde deja în sine conceptul legilor, iar acest concept cuprinde în sine conceptul *necesității* tuturor acelor determinări care aparțin existenței unui lucru, se vede uşor de ce ştiința naturii trebuie să-şi derive îndreptățirea numai de la partea ei pură, cea care conține principiile *a priori* ale tuturor celorlalte explicații ale naturii, şi de ce numai datorită acestei părți pure ea este ştiință propriu-zisă.

Şi mai departe; „Orice ştiință propriu-zisă a naturii are nevoie de o parte pură, pe care să se poată întemeia certitudinea apodictică pe care rațiunea o caută în ea..."[31].

Pe de altă parte, Watkins dezvoltă o critică sistematică a ceea ce el numeşte „punctul de vedere standard" asupra relației dintre „Analitică" şi principiile metafizice ale ştiinței naturii. Este punctul de vedere conform căruia principiile metafizice ar fi rezultatul aplicării asupra materiei a principiilor formulate în „Analitică", şi anume prin substituirea terraenuîui de *materie* termenilor care se referă Ia natură în genere, **în** acest sens, relația dintre partea transcendentală şi cea specială a metafizicii naturii nu este una deductivă. Watkins Iasă să se înțeleagă faptul că existența unei asemenea relații ar fi fost afirmată de comentatori contemporani, de exemplu, de Robert Butts

şi Phflip Kitcher, ceea ce este discutabil[32]. Este plauzibil că o asemenea relație a fost presupusă în mod tacit de toți acei cercetători ai operei lui Kant care credeau că metafizica specială nu ar fi decât un produs secundar al filosofici sale transcendentale.

Acestui punct de vedere Watkins îi opune propria sa interpretare, în ciuda aparențelor create de unele afirmații ale lui Kant, în primul rând de asocierea celor trei legi ale mişcării cu cele trei analogii ale experienței, Watkins apreciază că în elaborarea şi demonstrarea principiilor metafizice ale ştiinței naturii nu ar fi fost utilizate în mod sistematic, ca premise, principiile „Analiticii", în primul rând analogiile experienței.

Cercetarea atentă a textelor arată că nu poate fi stabilită o relație de la premise la concluzii între principiile intelectului pur şi principiile metafizice ale ştiinței naturii. Potrivit interpretării Iui Watkins, în *Pmsn* Kant a întreprins o încercare de întemeiere a noii ştiințe a naturii formulând acele condiții generale în care este posibilă o experiență specifică, mai bogată în conținut decât experiența în genere, şi anume cunoaşterea obiectelor simțului extern, în acest demers, Watkins identifică doi paşi. în primul pas, materia, ca obiect al simțului extern, este determinată drept ceea ce se mişcă în spațiu, în al doilea pas, sunt stabilite noi caracteristici ale materiei prin raportare la cele patru categorii ale cantității, calității, relației şi modalității. Cele trei legi kantiene ale mecanicii sunt cerute, bunăoară, pentru a explica posibilitatea materiei în măsura in care ea poate comunica mişcarea. Acestea sunt legi necesare pentru construcția în intuiție, iar construcția în intuiție este necesară pentru comunicarea mişcării, în centrul argumentării lui Watkins stă afirmația că, deşi înaintea demonstrației date de Kant fiecăreia dintre cele trei legi întâlnim enunțarea analogiei corespunzătoare a experienței, analogiile nu funcționează totuşi ca premise în demonstrație[33].

în măsura în care contesta că principiile intelectului pur, cu deosebire analogiile experienței, sunt premise pe care se sprijină principiile metafizice ale ştiinței naturii, interpretarea lui Watkins conduce la unele concluzii care o apropie de cea a lui Buchdahl. Watkins admite, ce-i drept, că principiile metafizice ale ştiinței naturii, formulate de Kant, nu constituie un cadru adecvat pentru

teorii fizice ca relativitatea sau teoria cuantică. El susține totodată că, dacă aceste principii nu sunt într-o relație deductivă cu principiile filosofiei transcendentale, evidențierea inadecvării lor, drept condiții de posibilitate ale ştiinței exacte a naturii în genere, nu s-ar resfrânge în nici un fel asupra celor din urmă[34].

Contribuții importante la cercetarea filosofiei ştiinței a lui Kant, în relație cu ştiința vremii sale, au adus lucrările lui Michael Friedman.

Friedman observă că atât acea linie interpretativă care evidențiază ancorarea strânsă a filosofici teoretice a lui Kant în ştiința vremii, cât şi cea care subliniază, în sensul lui Buchdahl, că odată cu schimbările care au avut loc în fundamentele ştiinței naturii ea nu a devenit anacronică pot fi apreciate drept parțial îndreptățite.

Categoriile şi principiile „Analiticii" şi principiile formulate de Kant în *Pmsn* formează un corp unitar, afirmă Friedman. Metafizica generală şi metafizica specială a naturii se susțin reciproc. Tocmai în virtutea relației ei esențiale cu preocuparea lui Kant pentru fundamentarea metafizică a ştiinței matematice a naturii, „Analitica" i se înfățişează drept o perspectivă istoric condiționată şi, prin urmare, limitată asupra condițiilor care fac posibilă experiența, cunoaşterea noastră despre fapte în genere. Dacă vom admite că, elaborând *Pmsn,* Kant a avut în vedere ştiința matematică a naturii din secolul al XVIII-Iea, atunci acelaşi lucru se va putea spune, cel puțin indirect, despre „Analitică". Cu alte cuvinte, proiectul kantian al elaborării acelor condiții care fac posibilă experiența a fost gândit şi realizat într-uti orizoat ale cărui coordonate sunt fixate de cadrul conceptual al ştiinței exacte a epocii. Ceea ce, susține Friedman, reiese deosebit de clar din analiza relațiilor dintre principiile „Analiticii" şi principiile metafizice ale ştiinței naturii. Orice încercare de a desprinde „Analitica" din acest cadru istoric, de a o înfățişa ca o filosofic perena a cunoaşterii, constituie o modernizare forțată, care va fi confruntată cu obiecții dintre cele mai serioase.

Pe de alta parte, considerațiile lui Kant asupra ideilor regulative ale rațiunii, ca principii ale cercetării naturii, îşi păstrează actualitatea. Chiar dacă au condus la o relativizare a conceptului *ideii regulative,* prefacerile pe care le-a cunoscut ştiința naturii după Kant i-au sublimat însemnătatea.

Sugestia lui Friedman este că aceste două elaborări, cele care privesc condițiile de posibilitate ale cunoaşterii şi ştiinței şi, respectiv, cele care privesc orientarea generală a cercetării, elaborări ce țin în sistemul kantian de analiză a intelectului şi, respectiv, a rațiunii, trebuie să fie distincte şi despărțite. Altfel, relația dintre „Analitica" şi înțelegerea kantiană a condițiilor de posibilitate ale ştiinței exacte va fi pusă în umbră, aşa cum se întâmplă de altfel în interpretarea lui Buchdahl. De fapt, ea va trebui să fie pusă în umbră pentru a putea susține că filosofia transcendentală a lui Kant nu ar fi fost câtuşi de puțin afectată de evoluții ştiințifice mai recente[35].

Friedman subliniază că acea linie interpretativă care prezintă principiile filosofici transcendentale prin raportare la cunoaştere în genere, în primul rând la cunoaşterea comună, nu va putea da socoteală de locul pe care îl ocupă elaborările din *Pmsn* în sistemul filosofiei teoretice a lui Kant. El conchide că încercarea de a contesta „strânsa asociere" dintre filosofia transcendentală şi principiile metafizice ale ştiinţei naturii „este profund greşită, atât ca interpretare a doctrinelor lui Kant, cât şi drept cale de a articula semnificaţia filosofiei kantiene pentru situaţia din secolul XX"[36]. O bună înţelegere a proiectului kantian al filosofiei transcendentale nu va fi favorizată dacă acest proiect va fi considerat separat de intenţia lui Kant de a oferi o întemeiere a ştiinţei matematice a naturii din epoca sa prin cercetarea fundamentelor ei metafizice.

Asocierea strânsă dintre metafizica generală şi metafizica specială a naturii este pusă în evidenţă, crede Friedman, îndeosebi printr-o cercetare a modului cum sunt elaborate conceptele metafizice ale ştiinţei naturii pe baza categoriilor „Analiticii". Astfel, conceptele metafizice *corp* şi *substanţă materială* sunt introduse prin adăugarea proprietăţilor impenetrabilităţii şi greutăţii conceptului *substanţă întinsă* şi ideii conservării cantităţii totale în orice diviziune în părţi mici a acestei substanţe. Acestea din urma sunt determinări necesare ale naturii în genere, nu doar ale naturii corporale. Conceptele *corp* şi *substanţă materială* - concepte centrale ale metafizicii ştiinţei naturii - sunt caracterizate de Friedman drept rezultatul aplicării conceptelor pure ale intelectului unor noţiuni empirice, cum sunt impenetrabilitatea, greutatea, forţele de respingere şi de atracţie.

'/HMflli//.

Prin aplicarea analogiilor experienței, a principiilor transcendentale ale substanțialității, cauzalității şi comunității substanțelor materiale vor putea fi obținute de asemenea cele trei legi ale mişcării formulate de Kant, pe care Friedman le caracterizează drept „specificări" ale principiilor transcendentale[37]. Principiile filosofiei transcendentale, întreține, prin urmare, cu legile mişcării o relație asemănătoare cu cea dintre conceptele intelectului pur şi concepte cum sunt mişcarea, forțele de respingere şi de atracție, impenetrabilitatea, greutatea, concepte care au fost elaborate în *Pmsn* pe baza unor considerații *a priori,*

Am prezentat unele dintre premisele şi implicațiile a două linii mari în interpretarea relației dintre filosofla transcendentală şi cercetarea fundamentelor ştiinței matematice a naturii la Kant. Autorii reprezentativi pentru aceste linii de interpretare îşi susțin punctele de vedere cu referire la pasaje din textele relevante. Ceea ce era de aşteptat, în încheiere, se va încerca evaluarea câtorva dintre acele susțineri în care am identificat nuclee ale dezacordului dintre cele două linii de interpretare, prin raportare la unele precizări făcute de Kant.

în „Introducerea" la *CRP,* fizica pură, alături de matematica pură, este caracterizată drept o ştiință care este constituită din cunoştințe *a priori.* Kant subliniază că întrebarea pe care trebuie să şi-o pună cercetătorul este cum sunt posibile asemenea ştiințe, însăşi existența lor nu ar fi în discuție; ele sunt „real date", afirmă Kant, de unde rezultă că trebuie să fie posibile[38]. Această afirmație, incontestabilă în ceea ce priveşte matematica, poate totuşi surprinde atunci când ea este făcută cu referire la fizica pură. Căci spre deosebire de matematică, fizica pură nu era recunoscută drept un corp distinct, clar delimitat, de cunoştințe, într-o notă de subsol, adăugată acestor rânduri, Kant admite că mulți ar putea pune la îndoială existența fizicii pure. Replica lui scurtă, cuprinsă în aceeaşi notă, este că „la începutul fizicii propriu-zise (empirice)", adică la baza ei, stau enunțuri ca acela despre conservarea cantității de materie, despre inerție, despre egalitatea acțiunii şi reacțiunii. Nota se încheie cu observația că fizica pură „merită, desigur, ca ştiință specială, să fie expusă separat, în toată întinderea ei, mai mare sau mai mică". Concluzia care se desprinde este că, pentru Kant, fizica pură era

ceva „real dat", în aceeaşi măsură ca şi matematica. Ca şi matematica, ea a constituit punctul său de plecare şi de sprijin în elaborarea filosofici transcendentale, menită să explice cum este posibilă matematica şi fizica pură. Este însă important de subliniat ca drept domeniu distinct în raport cu fizica propriu-zisă, expusă în lucrările oamenilor de ştiință ai epocii, dacă nu *expTesia fizica pură,* cel puțin conceptul care este asociat acestei expresii este unul kantian[39]. Kant va da o expunere sistematică a fizicii pure abia după formularea pe care a dat-o filosofiei transcendentale în prima ediție a *CRP.* Iată sensul în care fizica pură nu va trebui să fie privită doar ca produs secundar al filosofiei

transcendentale, drept „o simplă aplicație" a principiilor celei din urmă, care ar fi putut eventual să lipsească. Pare, dimpotrivă, plauzibilă presupunerea că partea centrală a „Teoriei transcendentale a elementelor", şi anume, „Analitica transcendentală", a fost gândită de Kant în primul rând drept o explicație a conceptelor şi principiilor fizicii pure. Această presupunere primeşte o puternică susținere în textul *Pr.,* unde conceptele şi principiile „Analiticii" sunt prezentate ca un răspuns la întrebarea *Cum este posibilă fizica pură ?* încadrarea sub acest titlu a conceptelor şi principiilor „Analiticii" va putea fi apreciată, desigur, drept prea restrictivă în măsura în care aceste concepte şi principii dau socoteală nu numai de posibilitatea fizicii pure, ci şi de posibilitatea cunoaşterii cu valoare obiectivă a experienței în genere. Cu toate acestea, titlul ales de Kant oferă o indicație importantă privitoare la modul cum a văzut el relația dintre filosofia transcendentală şi metafizica specială a naturii.

Kant a atras atenția şi asupra unei alte caracteristici care distinge fizica pură de matematică, în § 15 din *Pr.* se afirmă că fizica pura cuprinde matematica aplicată fenomenelor, precum şi principii pur discursive, adică obținute din concepte. Se precizează însă că fizica pură „mai cuprinde şi elemente care nu sunt întru totul pure şi independente de sursele experienței, cum ar fi conceptele *mişcare, impenetrabilitate* (pe care se bazează conceptul empiric de materie), *inerție* ş.a.m.d., care ne împiedică să o numim o ştiință a naturii

întru totul pura . In lumina acestei precizări, expresia *jizica pura* poate să apară drept derutantă. Kant distinge între enunțuri *a priori* în general şi enunțuri *apriori* care sunt şi pure. Enunțurile matematicii

sunt enunțuri *a priori* pure, în timp ce enunțurile despre fundamentele metafizice ale ştiinței naturii, enunțuri care se referă la substanța corporală, sunt *doar a priori,* nu şi „pure", în sensul strict al termenului. Iată de ce expresii ca *fizică rațională* sau *fizică generală,* care sunt folosite uneori de Kant, ar fi preferabile expresiei *fizică pură.* Oricum, atributul „pur" din această expresie va trebui să fie luat doar în sensul de cunoştință *a priori*[41].

Din punctul de vedere al temei noastre, observația că enunțurile fizicii pure nu sunt „pure", în sensul strict al termenului, merită atenție. Să ne întrebăm de ce a asociat Kant matematica pură cu ceea ce el a numit „fizică pură". Răspunsul ne stă la îndemână. Atât matematica, cât şi fizica pură, sunt constituite din enunțuri sintetice *a priori.* Pentru formularea problemei filosofici transcendentale, ca problemă a posibilității judecaților sintetice *a priori,* au fost, aşadar, necesare două rezultate prealabile. Primul rezultat a fost acela că propozițiile matematicii sunt enunțuri sintetic *a priori,* şi nu analitice. Al doilea rezultat, nu mai puțin important, a fost acela că la începutul sau la baza ştiinței matematice a naturii stau enunțuri sintetice *a priori,* enunțuri ce nu pot fi derivate din experiență, ci fac abia posibilă cunoaşterea naturii corporale. Pare greu de contestat că autorul *CRP* a ajuns la această concluzie cercetând nu cunoaşterea în genere, ci examinând fundamentele ştiinței exacte a epocii. O concluzie care a stat apoi la baza delimitării lui Kant de proiectul derivării empirice a tuturor conceptelor şi enunțurilor despre fapte, proiect pe care îl atribuia lui Locke şi Hume. Ceea ce Kant va afirma în mod explicit: „Dar derivarea *empirică* la care au ajuns amândoi nu se poate concilia cu realitatea cunoştințelor ştiințifice *a priori* pe care le avem, anume ale matematicii pure şi ale fizicii generale, şi, este, prin urmare, contrazisă de faptul existenței lor"[42]. „Faptul" fizicii pure a stat, prin urmare, drept ceva clar conturat în fața ochilor lui Kant şi a reprezentat, cum spuneam, un punct de plecare şi de sprijin în elaborarea „Analiticii" sale. Iată de ce caracterizarea principiilor metafizice ale ştiinței naturii doar ca un produs al aplicării categoriilor şi principiilor „Analiticii" conceptului empiric de materie nu va putea fi considerată drept satisfăcătoare.

Pmsn, în primul rând „Cuvântul înainte" al cărții, poate fi citită din această perspectivă. Constatarea care se desprinde din lectura atentă

a „Cuvântului înainte" este că pentru autor conştiința faptului că noi avem o seamă de cunoştințe *a priori* despre natura corporală a precedat expunerea lor sistematică. Această expunere urmăreşte să înfățişeze partea pură a cunoaşterii noastre despre natura corporală „despărțită şi cu totul neamestecată cu cealaltă (bazată pe experiență - n.m., M.R), pe cât este posibil în întreaga ei completitudine"[43]. Deoarece această expunere urmează elaborării filosofici transcendentale, a ceea ce Kant a numit „partea transcendentală a metafizicii naturii"[44], accentul va cădea aici în mod firesc pe serviciile pe

care le face metafizica specială metafizicii generale a naturii. Care sunt aceste servicii ? Dacă este posibilă o ştiinţă numai despre natura corporală, rezultă că partea metafizică a acesteia este singura care va putea oferi „realitate obiectivă" conceptelor şi principiilor filosofici transcendentale. „Şi astfel o metafizică separata a naturii corporale aduce celei *generale* servicii evidente şi indispensabile, procurând exemple (cazuri *in concrete)* de realizare a conceptelor şi principiilor celei din urmă (de fapt ale filosofici transcendentale), adică dând sens şi semnificaţie unei simple forme a gândirii."[45]

O foarte bună ilustrare a acestor servicii pe care le aduce metafizica specială celei generale sunt legile kantiene ale mişcării. Ele conferă „sens şi semnificaţie" acelor „forme generale ale gândirii", care sunt analogiile experienţei. Acelaşi lucru se poate spune şi despre „realitatea obiectivă" conferită categoriilor cantităţii, calităţii şi modalităţii în celelalte capitole ale *Pmsn.* Este neîndoielnic că pentru Kant categoriile şi principiile intelectului pur reprezintă condiţii care fac posibilă nu numai ştiinţa exactă a naturii, ci şi experienţa noastră în genere. Recunoaşterea acestui fapt nu este însă incompatibilă cu concluzia care rezultă din analizele de mai sus, şi anume că tocmai examinarea fundamentelor ştiinţei newtoniene 1-a condus pe Kant la formularea unor concepte şi principii despre care el a avut bune temeiuri să creadă că reprezintă condiţii ale posibilităţii experienţei în genere.

Pentru o înţelegere adecvată a filosofiei teoretice a lui Kant pare să fie, prin urmare, esenţială luarea în considerare, în egală măsură, a celor două direcţii ale corelaţiei: de la filosofia transcendentală la principiile metafizice ale ştiinţei naturii şi de la aceste principii la

11/ii^.^.

KANT ÎN LUMEA LUI ŞI **ÎN CEA DE AZI**

cele ale metafizicii generale a naturii. Prima direcţie este fundamentală în ordine sistematică. Ea va apărea de aceea în prim-plan în *Pmsn, o* lucrare în care se urmăreşte tocmai elaborarea conceptelor fizicii pure şi demonstrarea principiilor ei, prezentarea acestora drept un corp distinct de cunoştinţe, atât în raport cu cel al filosofici transcendentale, cât şi cu cel al fizicii propriu-zise. în ordine sistematică, elaborările din *Pmsn* ne apar drept un sprijin important pentru înţelegerea sistemului filosofici transcendentale, în întreaga lui semnificaţie. Aceasta în măsura în care metafizica naturii corporale oferă „realitate obiectivă" categoriilor şi principiilor ce constituie acest sistem. Cea de-a doua direcţie a corelaţiei se impune atenţiei într-o cercetare a premiselor şi temeiurilor filosofici transcendentale, în egală măsură ca şi „faptul" existenţei matematicii pure, „faptul" existenţei fizicii pure a premers proiectului filosofici transcendentale şi 1-a făcut posibil. Pentru Kant, tocmai explicarea posibilităţii matematicii şi a fizicii pure a reprezentat cea dintâi legitimare a filosofici sale transcendentale. Ca teorie a experienţei, potrivit unei expresii consacrate de Hermann Cohen, filosofia transcendentală a lui Kant nu este, prin urmare, produsul unei reflecţii asupra posibilităţii unei cunoaşteri cu valoare obiectivă despre fenomene în general. Ea a luat naştere dintr-o cercetare care îşi propune să răspundă la întrebarea cum este posibilă o ştiinţă a naturii care formulează legi universale şi necesare. O asemenea cercetare, care a precedat scrierea *CRP,* va putea fi calificată drept punctul de sprijin şi sistemul de referinţă privilegiat al filosofici transcendentale[46]. Iar dacă admitem că prin mijlocirea relaţiei sale cu cercetarea condiţiilor de posibilitate ale experienţei ştiinţifice filosofia transcendentală este ferm ancorată în ştiinţa epocii lui Kant, atunci mesajul ei, mereu actual, ar putea fi formulat astfel: în fiecare formă istorică de viaţă ştiinţifică putem distinge un cadru constitutiv de presupoziţii generale şi conţinutul empiric propriu-zis, care este formulat în acest cadru ; presupoziţiile sunt relativ *a priori,* în sensul că ele sunt sustrase o perioadă de timp controlului experienţei, şi metafizice (sau „transcendentale"), în sensul că ele fac posibilă cunoaşterea bazată pe experienţă; iar cercetarea şi explicitarea lor analitică este o îndeletnicire prin excelenţă filosofică.

Note

l. Această carte de proporţii mici a rămas până astăzi netradusă în limba română. Traducerea pasajelor citate îmi aparţine. Expresia *Anfangs-griinde,* din titlul ei, poate fi redată prin *prime fundamente, prime temeiuri* sau *principii.* S-a atras atenţia asupra faptului că în manu scrisele din ultima perioadă a vieţii sale Kant traducea titlul latin al lucrării lui Newton *Naturalis philosophiae principia mathematica* prin *Mathematische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft.* Traducerea expre siei *Anfangsgrunde* prin *principii* mi se pare preferabilă nu numai pe temeiul conciziei. Dacă spunem *fundamente* ne gândim la ceea ce susţine o construcţie, care este, în acest caz, ştiinţa matematică a naturii. Iar dacă

spunem *temeiuri* atribuim prin aceasta enunțurilor lucrării capacitatea de a „întemeia" această construcție. Or, expresia *principii* lasă înțele gerea relației dintre metafizica naturii corporale şi ştiința propriu-zisă a naturii mai deschisă interpretărilor.

2. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, ediția a IlI-a, îngrijită de Ilie Pârvu, Editura IRI, Bucureşti, 1998, pp. 593-596.

3. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft,* Konstantin Pollok (ed.), Meiner Verlag, Hamburg, 1997, pp. 6-7. în *Critica facultății de judecare,* Kant distinge *principii transcendentale* - principii care fac din lucruri obiecte ale cunoaşterii în genere - şi *principii metafizice,* principii care determină *a priori* concepte date empiric. „Astfel, principiul cunoaşterii corpurilor ca substanțe şi ca substanțe modificabile este transcendental, dacă prin aceasta se spune că modificarea trebuie să aibă o cauză; el este însă metafizic, dacă prin aceasta se spune că modificarea substanțelor trebuie să aibă o cauză *externă."* (Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare,* traducere de V.D. Zamfirescu şi Al. Surdu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 75-76.) în sensul acestei distincții terminologice, *CRP* şi *Pr.* formulează *principii transcendentale,* iar *Pmsn, principii metafizice.*

4. Kant numeşte „pură" orice cunoaştere bazată pe principii *apriori,* chiar dacă ea este aplicată unor concepte empirice.

5. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgrunde.,.,* ed. cit., p. 5.

6. *Ibidem,* p. 9.

7. Kant s-a exprimat în acelaşi fel şi cu alte prilejuri. In perioada pregătirii lucrării, la 13 septembrie 1785, el îi scria lui Christian Gottfried Schiitz : „înainte de a trece la promisa metafizică a naturii, eu a trebuit

8.

să o stabilesc pe aceea care este o *simplă aplicare* (s.m., M.F.) a acesteia, dar presupune totuşi un concept empiric, şi anume principiile metafizice ale teoriei corpurilor...".

8. Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre,* Verlag B. Cassirer, Berlin, 1921, p. 237.

9. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung,* ediția a Il-a, Berlin, 1885, pp. 24-25.

10. *Ibidem,* p. 56.

11. E.W. Schipper, „Kant's Answer to Hume's Problem", în *Kant-Studien,* voi. 53, 1961, p. 62.

12. Referindu-se la unitatea necesară a apercepției, Kant subliniază distinc ția dintre „un raport care este obiectiv valabil şi care se distinge suficient de raportul aceleiaşi reprezentări, a cărei valabilitate ar fi numai subiec tivă, ca acela, de exemplu, care se întemeiază pe legile asociației. Despre acesta din urmă, eu aş putea spune numai: dacă susțin un corp simt o senzație de greutate, dar nu : el, corpul, este greu ; ceea ce nu vrea să zică decât că aceste două reprezentări sunt unite în obiect, adică independent de starea subiectului, şi că nu sunt numai asociate în percepție (oricât de des ar putea fi repetată această percepție)". *(Critica rafiunii pure,* ed. cit., pp. 137-138.)

13.H. Hoppe, „Kants Antwort auf Hume", în *Kant-Studien,* voi. 62, 1971, p. 341.

14. Este punctul de vedere susținut de Hoppe şi în cartea sa *Kants Theorie der Physik,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969. El scrie, referindu-se la *CRP,* că aici „Kant nu vrea să ofere o teorie a cunoaşterii empirice, în calitate de cunoaştere empirică, ci prin răspunsul la întrebarea *Cum sunt posibile judecățile sintetice* a priori ?, el vrea mai degrabă să explice cum sunt date cunoaşterii empirice obiecte în genere pentru a fi cunoscute, adică cum poate fi ea [cunoaşterea empirică - n.m., M.R] *obiectivă"* (p. 10). Dezvoltându-şi argumentarea, autorul adaugă: „Kant nu pune la îndoială că noi putem avea o anumită cunoaştere empirică a lumii doar prin experiență, dar el nu se întreabă cum este ea posibilă", (p. 12). Mi se pare important de subliniat ca putem fi de acord cu prima afirmație fără a o accepta pe cea de-a doua.

15. L. Schâffer, *Kants Metaphysik der Natur,* Walter de Gruyter, Berlin, 1966, p. 5.

16. Vezi şi Hans Wagner, „Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernuft", în *Kant-Studien,* voi. 67, 1976, p. 436.

17. Vezi L.W. Beck, „A Prussian Hume and a Skottisch Kant" (1978), în S. Tweyman (ed.), *DavidHume. CriticaiAssesments,* voi. VI, Routledge, London, 1995, îndeosebi pp. 269-274.

18.

18. Insistând asupra „dependenței" lui Kant de Newton, autorul scrie : „El (Kant) credea că enunțurile bazate pe experiență nu pot fi incompatibile

cu principiile fizicii newtoniene." (St. Korner, *Kant,* Vandenhoek & Ruprecht, Gottingen, 1967, p. 39.)

19. Vezi P.F. Strawson, *The Bounds ofSense. An Essay in Kant's Critique of pure Reason,* Methuen & Co., London, 1975, îndeosebi pp. 118-121. Dincolo de reconstrucția argumentelor şi concluziilor lui Kant, Strawson îşi propune să arate cum ar putea fi eîe modificate în aşa fel încât să devină mai acceptabile pentru noi. Este un obiectiv care ar putea fi atins, apreciază el, „maximalizând generalitatea enunțării condițiilor [experienței - n.m., M.R] şi, în acelaşi timp, introducând în această enunțare o imprecizie sau vaguitate, care sunt într-un contrast accentuat cu universalitatea strictă proprie unora dintre principiile lui Kant." *(op. cit.,* p. 272.)

20. G. Brittan, Jr., *Kant's Theory of Science,* Princeton University Press, 1978, p. 41.

21. „Concluzia care se impune de la sine este că «momentul», «poziția», «particula», «unda» şi-au schimbat toate semnificațiile în cursul revolu ției ştiințifice. Dar aceasta este tocmai ceea ce poziția lui Kant, îndeo sebi aşa cum este ea exemplificată în *Principiile metafizice,* face impo sibil. Poziția Iui se sprijină în parte pe pretenția implicată că noțiunile de bază nu sunt supuse schimbării, că noi putem fixa în mod permanent limitele a ceea ce este «în mod real posibil»." *(op. cit.,* p. 208.)

22. Op. cit., p. 140.

23. G. Buchdahl, „The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science", în L.W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress,* D. Reidel, Dordrecht, 1972, pp. 163 şi urm.

24.Vezi *op. cit.,* pp. 168-169.

25. G. Buchdahl, „Zum Verhăltnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant", în B. Tuschling (ed.)> *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft",* Walter de Gruyter, Berlin, 1984, îndeosebi pp. 117-118, 123 şi 141. în lucrări ulterioare, referindu-se la relația dintre principiul cauzalității şi cea de-a doua lege a mişcării a lui Kant, Buchdahl va preciza că în demonstrația legii intervin concepte ca schimbare a mişcării, schimbare a vitezei, forță exterioară, ceea ce face ca principiul cauzalității să opereze într-un context particular.

26. Vezi G. Buchdahl, *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant's Philosophy,* Blackwell, Oxford, 1997, pp. 310-311.

27. Vezi *op. cit.,* pp. 19-21 şi 193-195.
28.Op. *cit.,* p. 33.

'IUI,

29.Vezi *op. cit.,* pp. 34-37.

30.Foarte semnificative în această privință sunt comparațiile mereu reluate ale conceptelor şi principiilor formulate de Kant în *Pmsn* cu ceea ce I. Lakatos numeşte „nucleul metafizic tare" al unor programe ştiințifice de cercetare.

31. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgrunde...,* ed. cit., p. 45.

32.E. Watkins, „The Argumentative Structure of Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science", în *Journal of the History of Philosophy,* 36 :4, 1998, îndeosebi pp. 569-571.

33.Pentru dezvoltări, vezi *op. cit.,* pp. 577-586. 34.Vezi *op. cit.,* p. 587.

35.Vezi M. Friedman, „Kant on the Laws of Nature and the Foundations of Newtonian Science", în G. Funke, Th. M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Six International Kant Congress,* voi. II/2, University Press of America, Washington, 1989, pp. 97-98 şi îndeosebi M. Friedman, „Kant and the Twentieth Century", în P. Parrini (ed.), *Kant and the Contemporary Epistemology,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1994.

36.M. Friedman, *Kant and the Twentîeth Century,* p. 30.

37.VeziM. Friedman, „Causal Laws and the Foundations of Natural Science", în P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant,* Cambridge University Press, 1992, pp. 184-185 şi M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences,* Harvard University Press, Cambridge Mass., 1992, pp. 161-164.

38.Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 63.

39.Vezi în această privință M. Flonta, „Newtonische Physik und reine Naturwissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft", în G. Funke (ed.), *Akten des 5 Internationalen Kant-Kongresses,* panea I, Bouvier Verlag, Bonn, 1981, pp. 22-26.

40.Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățişa drept ştiință,* traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura AU, C.E.U. Press, Bucureşti, 1996, p. 96.

41.în „Cuvântul înainte" la *Metaphysische Anfangsgrunde,* există un pasaj în care autorul foloseşte expresiile *pur (rein)* şi *a priori* ca sinonime : „O teorie rațională despre natură merită, prin urmare, numele de ştiință a naturii numai atunci când legile naturii care îi stau la bază sunt cunoscute *a priori* şi nu sunt pur şi simplu legi empirice. O cunoaştere a naturii de primul fel este numită pură..." *(op. cit.,* p. 4).

42. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., pp. 124-125. 43.Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgrunde...,* ed. cit., p. 5. *44.1bidem,* p. 6.

45.1bidem, pp. 15-16.

46. G. Buchdahl, *(Zum Verhăltnis..., p.* 142) apreciază drept plauzibilă ipoteza lui H. Cohen că tocmai un schelet conceptual ca acela care a primit o elaborare sistematică în *Pmsn* a constituit temelia ordinii arhitectonice a categoriilor prezentată în *CRP.* într-o alta lucrare, el formulează

următoarea conjectură mai generală: „Tot aşa cum Kant încearcă să realizeze o coerența a principiilor fizicii cu cele ale metafizicii generale, se poate aştepta ca acordul sa meargă în direcție inversă, ca metafizica însăşi să trebuiască să se modeleze după fundamentele fizicii". *(Kant and the Dynamics ofReason,* p. 313.)

Ştiinţa naturii şi legile ştiinţei

Referiri la ştiința naturii a vremii sale, în primul rând la ştiința matematică a naturii, la ştiința newtoniană, pot fi întâlnite în multe din lucrările de maturitate ale lui Kant. în acest studiu se vor avea în vedere cu deosebire cele din *Critica rațiunii pure, Prolegomene* şi *Principiile metafizice ale ştiinței naturii.* De cele mai multe ori, expresia folosită de Kant pentru a desemna ştiința matematică a naturii este *ştiință propriu-zisă a naturii* sau *fizică propriu-zisă.* în opoziție cu fizica pură, fizica propriu-zisă este constituită din totalitatea enunțurilor asupra naturii corporale, care sunt „bazate pe principii empirice"[1].

Fără îndoială că interesul lui Kant pentru ştiința naturii a fost unul strict filosofic, în perioada de dezvoltare a gândirii sale numită „critică" el a examinat ştiința matematică a naturii doar în relația ei cu principiile *a priori* ale naturii în genere şi cu principiile *a priori* ale naturii corporale. Se ridică în mod firesc unele întrebări preliminare : Cât de bine a cunoscut Kant ştiința matematică a naturii din epoca sa ? Poate fi desprinsă din scrierile sale o concepție cât de cât coerentă asupra ştiinței naturii, ceea ce ar oferi o justificare şi titlului acestui studiu ? Cunoscuți cercetători ai operei lui Kant au propus răspunsuri diferite la aceste întrebări.

Unii biografi şi exegeți subliniază că în perioada studiilor sale Kant a fost îndrumat de profesorul său favorit, Martin Knutzen, spre scrierile lui Newton. Se lasă să se înțeleagă faptul că el le-ar fi studiat în mod temeinic. Un foarte apreciat cunoscător al lucrărilor şi manuscriselor lui Kant, Erich Adickes, ajunge însă la concluzii care pot fi apreciate drept o sensibilă nuanțare a acestor opinii[2]. El

"WrW^^^^^^^^^^^^^^ff" *jijijjj*

aminteşte, mai întâi, că spre deosebire de filosofi ca Descartes sau Leibniz, Kant nu a practicat niciodată cercetarea ştiințifică matematică sau empirică. De fapt, începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea chiar şi minți cu o putere ieşită din comun

nu mai erau în măsură să aducă contribuții creatoare de valoare comparabilă în filosofic şi în ştiința exactă[3]. Nu este de aşteptat ca profesorul din Konigsberg să constituie, din acest punct de vedere, o excepție. Referindu-se la lecțiile de mecanică şi de fizică pe care le-a predat Kant, Adickes precizează că era vorba de cunoştințe la nivelul claselor superioare ale liceului din secolul XX. Kant, susține Adickes, nu a avut abilitățile necesare pentru a face el însuşi experimente şi pentru a aplica matematica în rezolvarea unor probleme de fizică. Modul lui de a gândi se deosebea în anumite privințe de cel al contemporanilor săi care lucrau în ştiința exactă[4]. Concluzia lui Adickes este că deşi Kant a recunoscut în principiu marea însemnătate a observației şi experimentului în cercetarea naturii, el a fost totuşi un spirit mai mult deductiv şi arhitectonic-constructiv. Modul lui de a gândi se integra în mai mare măsură în tradiția filosofici naturii decât în cea a ştiinței matematice a naturii. Ceea ce s-ar fi manifestat, între altele, în tendința de a forța faptele în scheme preconcepute, o tendință ce se face simțită mai puternic în manuscrisele cunoscute sub numele *Opus postumum* decât în scrieri publicate. Faptul că părerile cu privire Ia nivelul pregătirii ştiințifice a lui Kant şi la capacitățile minții sale de a se adapta cât mai bine spiritului care anima noua ştiință a naturii sunt împărțite va putea întări îndoieli cu privire Ia posibilitatea de a desprinde din opera lui un punct de vedere cât de cât conturat asupra naturii şi particularităților ştiinței exacte. Nu puțini comentatori par să încline spre o concluzie sceptică în această privință. Referindu-se în primul rând la *CRP* şi *Pr.,* fără a face însă abstracție de *Pmsn,* Hansgeorg Hoppe apreciază încercarea de a formula un concept kantian al fizicii propriu-zise drept lipsit de perspective. „Kant - scrie el - nu vrea să ofere o teorie a cunoaşterii empirice, în calitate de cunoaştere empirică, el vrea mai degrabă să explice prin răspunsul Ia întrebarea «Cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori* ? »în ce fel sunt date cunoaşterii empirice obiecte în genere pentru a fi cunoscute, adică în ce fel

poate fi ea în genere *obiectivă."*[5] Şi alți comentatori sunt de acord cu observația că despre fizica propriu-zisă Kant a spus puțin[6].

în mod firesc, o asemenea concluzie va fi împărtăşită de acei autori care îi atribuie lui Kant o înțelegere „rațională" a ştiinței newtoniene, punctul de vedere că principiile acesteia ar putea fi derivate drept consecințe din principii ale intelectului pur[7]. Bunăoară, Hans Reichenbach, un filosof empirist cu o bună pregătire în ştiințele fizice, caracterizează filosofia cunoaşterii şi a ştiinței a lui Kant drept „ultimul mare sistem al filosofici raționaliste". Kant ar fi crezut că a putut deriva „legile fizicii newtoniene din rațiunea pură". Scrierile sale ar trebui citite drept documente ale unei epoci revolute, „ca o încercare de a astâmpăra foamea de certitudine absolută cu credința în fizica newtoniană"[8]. Karl R. Popper, la rândul său, susținea că ceea ce ar fi încercat Kant a fost să întemeieze adevărul fizicii newtoniene pornind de la convingerea „că această teorie decurge în mod inevitabil şî cu necesitate logică din legile intelectului nostru"[9]. Prin expresia *fizică pură,* Kant ar fi avut în vedere, de fapt, teoria lui Newton. Iar în *Pmsn* Kant ar fi dat o deducție a teoriei lui Newton[10]. Kant ar fi gândit ştiința ca *episîeme,* în sensul că enunțurile ei pot şi trebuie să fie derivate dintr-un mic număr de principii *a priori.* Până şi un precaut filosof contemporan al ştiinței a putut să afirme că lui Kant „i se poate atribui punctul de vedere că părți centrale ale fizicii newtoniene aparțin fizicii pure" [u].

Multe afirmații explicite ale lui Kant sunt însă incompatibile cu sugestia că el ar fi împărtăşit o asemenea înțelegere raționalistă extremă a ştiinței matematice a naturii. Iată doar câteva dintre acestea:

Dar facultatea intelectului pur de a prescrie *a priori* fenomenelor legi doar prin categorii nu ar putea prescrie mai multe legi decât cele pe care se întemeiază o *natură în genere,* considerată ca legitate a fenomenelor în spațiu şi timp. Legi particulare privind fenomene empirice determinate *nu* pot fi *integral deduse* din categorii, deşi toate le sunt supuse în ansamblu. Trebuie să se adauge ajutorul experienței pentru a învăța să cunoaştem aceste din urmă legi în genere...[12]

Intr-adevăr, legile empirice, ca atare, nu-şi pot deriva nicidecum originea lor din intelectul pur... Dar toate legile empirice nu sunt decât

determinări particulare ale legilor pure ale intelectului sub care şi după a căror normă cele dintâi sunt abia posibile...[13]

Noi înțelegem prin natură (în sens empiric) înlănțuirea fenomenelor, cu privire la existența lor, după reguli necesare, adică după legi. Există deci anumite legi, şi anume *a priori,* care fac mai întâi posibilă natura; legile empirice nu pot avea loc şi nu pot fi găsite decât cu ajutorul experienței...[14]

Referindu-se la faptul că afirmarea „cauzalității unei schimbări în genere" nu presupune date empirice, Kant adaugă şi că din conceptele pure fundamentale ale oricărei experiențe posibile „noi nu putem, fără a dăuna unității sistemului, să anticipăm asupra fizicii generale, care este construită pe anumite experiențe fundamentale"[15], în acelaşi sens pot fi invocate şi cele două pasaje din § 36 al *Pr.,* citate la nota 1. In *Pmsn* revine observația că legi ale fizicii matematice, legi cum este cea a gravitației universale, nu pot fi cunoscute decât prin experiență, şi nu *a priori.* Propunându-şi evidențierea determinărilor *a priori* ale conceptului de materie, determinări care stabilesc „condiții de posibilitate reală" pentru orice cercetare fizico-matematică, Kant remarcă: „Să ne ferim însă de a trece dincolo de ceea ce face posibil în genere conceptul general al materiei şi de a voi să explicăm *a priori* determinarea şi diversitatea specială şi chiar specifică a acesteia"[16].

Dincolo de asemenea avertismente, sugestiei că legi ale fizicii propriu-zise ar putea fi derivate din enunțuri *a priori* i se opune o obiecție de principiu. Cum ar fi putut Kant să creadă că legi cum sunt legea gravitației, legi pe baza cărora putem explica şi prevedea o mare diversitate de fapte accesibile observației, ar putea fi cunoscute *a priori* ? Căci capacitatea unor principii, care nu depind în nici un fel de experiență, de a ne orienta cu succes în lumea experienței rămâne de neînțeles. Iată de ce pare plauzibil că nu derivarea legilor ştiinței matematice a naturii din principii *a priori,* ci răspunsul la întrebarea cum sunt posibile asemenea legi a constituit problema lui Kant.

Dincolo de respingerea explicită a caracterizării legilor fizicii propriu-zise drept *a priori,* pasajele citate din scrieri ale lui Kant conțin şi o altă idee, ideea că aceste legi devin posibile doar datorită acțiunii unor legi *a priori,* adică a principiilor filosofici transcendentale şi a principiilor fizicii pure. Kant subliniază astfel că

„legi particulare privind fenomene empirice determinate" sunt supuse categoriilor şi principiilor intelectului, chiar dacă ele nu pot fi „integral deduse" din acestea. Este adevărat că originea acestor legi nu este în intelectul pur, că descoperirea lor este posibilă numai cu ajutorul experienței, dar ele „nu sunt decât determinări particulare ale legilor pure ale intelectului sub care şi după a căror normă cele dintâi sunt abia posibile". Pentru Kant, descoperirea şi formularea unor asemenea legi este, prin urmare, dublu condiționată de principii *a priori* şi de datele percepției. Sunt, în egală măsură, esențiale afirmația că legi ale ştiinței matematice a naturii nu pot fi cunoscute *a priori,* ca şi sublinierea că o cunoaştere a acestor legi nu este posibilă independent de principiile *a priori.* Iar încercările de a pune în evidență o tensiune între aceste doua afirmații nu par să fie convingătoare.

Concepția lui Kant asupra legilor particulare ale naturii poate fi schițată, într-o primă aproximație, printr-o dublă delimitare față de o filosofic a naturii de tradiție carteziană sau wolffiană şi față de punctul de vedere al acelor fizicieni care, urmându-1 pe Newton, socoteau că ele pot fi derivate din observarea faptelor prin inducție.

Kant a avut o atitudine sceptică față de orientarea pur raționalişti, proprie vechii filosofii a naturii. El a insistat asupra vanității pretenției de a obține cunoştințe despre legile particulare ale naturii pe o cale pur rațională, în capitolul din *CRP,* „Disciplina rațiunii pure cu privire la ipoteze", Kant înfățişează asemenea pretenții în formulări încărcate de accente ironice.

> în folosirea speculativă a rațiunii [adică în folosirea rațiunii pentru cunoaştere - n.m., M.R] nu pot fi permise nicidecum ipoteze transcendentale şi nu poate fi permisă nici libertatea de a ne servi la nevoie de principii explicative hiperfizice, pentru a înlocui lipsa celor fizice, în parte fiindcă prin aceasta rațiunea nu înaintează, ci, din contra, îşi întrerupe întreaga dezvoltare în folosirea ei, în parte fiindcă această permisiune ar face ca ea să-şi piardă în cele din urmă toate roadele culturii pământului pe care îl posedă, adică experiența. Căci dacă explicarea naturii devine, pe ici pe colo, dificilă pentru noi, avem permanent la îndemână un principiu explicativ transcendent care ne dispensează de acea cercetare, iar investigația noastră nu se încheie prin

> cunoaştere clară, ci prin totala încomprehensibilitate a unui principiu care încă mai dinainte a fost astfel imaginat încât trebuie să conțină conceptul despre ceva absolut prim[17].

Oricine este familiarizat cu noua filosofie naturală, cu fizica matematică a lui Newton, şi va compara rezultatele ei cu diferite sisteme ale vechii filosofii a naturii, va înțelege că stăruința celor care continuau să se agate de iluzia existenței unei „căi regale" pe care am putea înainta în cunoaşterea lumii fizice, la adăpost de ostenelile pe care le implică folosirea instrumentelor oferite de matematică şi de consultarea experienței, nu este până la urmă decât expresia năzuinței de a sustrage controlului

plăsmuiri libere ale imaginației, oricât de coerent ar fi ele articulate. Supoziția lui Kant este evident aceea că succese durabile nu sunt posibile decât acolo unde există mijloace de control, care ne permit să stabilim care dintre încercările noastre eşuează. Iată de ce el va califica drept „principiu al raţiunii leneşe" *(ignava ratio)* tendința de a lăsa la o parte „toate cauzele a căror realitate obiectivă, cel puțin ca posibilitate, mai poate fi cunoscută prin continuarea experienței, pentru a-şi găsi repaos intr-o simplă idee, care este foarte comodă pentru raţiune"[18]. Referindu-se la acei „filosofi ai naturii care procedează matematic" sau la „fizicienii matematicieni", Kant observa în „Cuvântul înainte" la *Pmsn* că ei „resping în mod solemn orice pretenție a metafizicii asupra ştiinței lor" chiar dacă se sprijină, fără să-şi dea seama, pe principii metafizice. Aversiunea lor față de orice fel de considerații *a priori* este pe deplin îndreptățită în măsura în care este vizată pretenția unor filosofi ai naturii „de a-şi imagina posibilități aşa cum le face plăcere şi de a se juca cu noțiuni care nici cel puțin nu pot fi reprezentate în intuiție şi nu au o altă legitimare a realității lor obiective decât aceea că nu stau în contradicție unele cu altele"[19]. Formulări care, să recunoaştem, reprezintă o foarte sugestivă caracterizare a tendinței spiritelor pur speculative de a sustrage ştiința naturii acelui control pe care-1 face posibil limbajul matematic şi experimentul.

Kant se va delimita şi de concepția inductivistă, de inspirație baconiană, asupra legilor ştiinței matematice a naturii. O variantă a unei asemenea înțelegeri a temeiurilor legilor ştiinței matematice a naturii este schițată chiar în unele scrieri ale lui Newton, în ale sale

"f^^^^ftf

Regulae philosophandi, de la începutul celei de a treia cărți a *Principiilor matematice ale filosofici naturale,* ca şi în corespondența sa, Newton va caracteriza legile mişcării drept principii „deduse din fenomene şi făcute generale prin inducție". Inducția - afirma el - este dovada cea mai înaltă care poate fi adusă în favoarea unui enunț al *filosofici naturale,* expresie prin care desemna ceea ce numim astăzi *fizică teoretică.* In formularea regulii a IV-a se precizează că „certitudinea unei legi experimentale", adică a unei legi derivate din fapte prin inducție, depinde de „certitudinea" observațiilor şi experimentelor pe care se bazează şi ca „certitudinea" acestora nu poate fi niciodată pe deplin asigurată. Newton scria că legile experimentale „trebuie considerate sau precis, sau aproximativ adevărate, chiar dacă le stau împotrivă ipoteze contrare, până când se vor ivi alte fenomene prin care devin sau mai precise, sau supuse excepțiilor"[20]. Certitudinea legilor experimentale va rămâne întotdeauna una relativă, deoarece ea se sprijină pe rezultatele observațiilor şi experimentelor. Observații şi experimente noi vor putea restrânge aria de aplicare a acestor legi. Nu putem exclude nici posibilitatea ca observații şi experimente mai precise să conducă *la* revizuiri ale legilor experimentale. Pe de altă parte, certitudinea relativ înaltă, proprie unor observații şi experimente bine făcute şi riguros controlate, va atrage după sine o certitudine comparabilă a legilor „deduse" din ele. Pentru ediția a II-a a *Principiilor...,* Newton i-a recomandat lui Roger Cotes să introducă următoarea precizare : „în acest fel, impenetrabilitatea, mobilitatea şi impetusul corpurilor şi legilor mişcării şi ale gravitației sunt recunoscute. Şi este suficient că gravitația corpurilor există cu adevărat şi acționează potrivit legilor expuse de noi pentru a explica toate mişcările corpurilor cereşti şi a mării noastre", în *Optica* există o altă precizare importantă: „Şi deşi argumentarea pornind de la experimtente şi observații nu este o demonstrație a concluziilor generale, ea este cu toate acestea cel mai bun mod de a raționa pe care natura îl poate admite lucrurilor şi poate fi privit ca fiind cu atât mai puternic, cu cât este mai generală inducția". Iar într-o formulare mai amplă a regulii a IV-a din manuscrisele lui Newton, statutul legilor obținute prin inducție, în opoziție cu cel al ipotezelor, termen pe care autorul îl foloseşte pentru a desemna

propoziții care se sustrag controlului strict al faptelor, este caracterizat **în** felul următor:

> în filosofia experimentală nu trebuie să se argumenteze pornind de Ia ipoteze împotriva propozițiilor deduse din fenomene prin inducție. Căci dacă împotriva inducției am admite argumente bazate pe ipoteze, atunci argumentele bazate pe inducție, pe care se sprijină orice filosofie experimentală, ar fi întotdeauna susceptibile să fie răsturnate de ipoteze contrare, în cazul în care o propoziție dedusă prin inducție nu ar fi însă destul de sigură, va trebui să o corectăm nu prin ipoteze, ci prin fenomene ale naturii observate pe scară mai largă şi cu mai multă grijă[21].

Newton socotea, prin urmare, că legile ştiinței matematice a naturii pot să fie mai mult sau mai puțin sigure, în raport cu întinderea şi precizia cunoştințelor noastre

despre fapte, dar ele nu pot fi niciodată pe deplin sigure, adică certe.

în cercetarea temeiurilor legilor fizicii propriu-zise, Kant se delimitează net de concepția inductivistă. Ceea ce se vede clar prin raportare la conceptul său restrictiv al ştiinței. Precizări importante în această privință pot fi găsite în „Cuvântul înainte" al *Pmsn.* Aici Kant face distincția între legi a căror certitudine este apodictică şi corelații care posedă doar o „certitudine empirică"[22]. Primele au caracteristicile universalității şi necesității, caracteristici care indică o raportare la principii *a priori.* Cele din urmă sunt relații stabilite prin cercetări empirice, relații care acționează într-un domeniu limitat. Certitudinea unor asemenea corelații este dată exclusiv de confirmarea lor sistematică într-o experiență îndelungată. Nu se poate şti dacă ele vor fi confirmate şi pe mai departe, odată cu extinderea cercetării empirice sau cu creşterea gradului ei de precizie. Dacă singurul temei al acestor legi îl constituie confirmarea lor în experiența de până acum, este clar ca ele nu vor putea avea atributele universalității şi necesității. Căci ele vor putea fi infirmate odată cu extinderea cercetărilor empirice sau odată cu creşterea gradului de precizie a acestora, **în** acest sens, Kant este de acord cu concluziile acelei analize critice a temeiului valabilității regularităților

empirice care a fost întreprinsă, pentru prima dată, de către David Hume. Legi sau regularități care au o certitudine doar empirică pot fi găsite nu numai în cunoaşterea comună, ci şi în discipline ştiințifice descriptive cum era în acea vreme chimia. Un domeniu de cercetare ale cărei principii şi legi sunt pur şi simplu empirice nu merită însă numele de *ştiință*[23]. Nu acesta era însă cazul noii ştiințe matematice a naturii. Calitatea ei de *ştiință,* în sensul strict al termenului, nu a fost pusă de Kant sub semnul întrebării.

Din cele spuse pot fi desprinse două concluzii.

Prima este aceea că delimitarea lui Kant de considerațiile metodologice ale lui Newton a avut o anumită îndreptățire în măsura în care în acestea din urmă nu se distingea clar între simple generalizări inductive şi legile propriu-zise ale ştiinței matematice a naturii, cum este legea gravitației. Fizicienii matematicieni din generația lui Kant aveau deja o conştiință clară a distincției dintre ştiința teoretică a naturii şi simpla empiric, în acest sens merită să fie amintite unele reflecții ale lui Jean Le Rond d'Alembert. în scrierea sa *Essai sur Ies elements de la philosophie ou sur Ies principes des connaissances humaines; avec Ies eclaircissments,* d'Alembert a subliniat că legile unei ştiințe cum este mecanica newtoniană nu se referă la fapte direct accesibile observației, ci enunță relații abstracte deosebit de simple, singurele care pot fi exprimate în limbajul matematicii. Pe ce temei putem numi asemenea relații „legi ale naturii" ? Răspunsul este că, deşi nu sunt abstrase din date ale observației şi cercetării experimentale, asemenea corelații, asociate cu informații despre caracteristicile de stare ale sistemelor reale, fac posibilă explicarea şi anticiparea faptelor. Este cazul explicării şi anticipării mişcării corpurilor cereşti, de exemplu a regularităților din mişcarea planetelor sistemului solar. Tocmai asemenea corelații între legile formulate în limbajul matematic al teoriei şi rezultatelor măsurătorilor sunt cele care ne îndreptățesc să caracterizăm legi cum sunt legile mişcării formulate de Newton drept legi ale naturii şi să afirmăm că ele sunt sub controlul faptelor. O singură observație bine făcută, un experiment controlat, sunt în măsură să le confirme sau să le infimie, sublinia d'Alembert. Din analiza lui rezultă că legile fizicii matematice sunt sub controlul faptelor, dar în alt fel decât regularitățile

formulate prin generalizări inductive. Este o concluzie care nu pare să se armonizeze cu unele din afirmațiile cuprinse în *regulile* lui Newton, reguli ca aceea că legile mişcării sunt „deduse din fenomene şi făcute generale prin inducție". Ea nu este totuşi incompatibilă cu impresia generală care se degajă din expunerea pe care o dă Newton legilor mişcării, într-adevăr Newton a enunțat aceste legi ca axiome, dar a socotit că ele pot fi, în cele din urmă, justificate prin capacitatea de a da socoteală de regularități stabilite prin cercetare empirică, regularități cum sunt legile lui Kepler.

Punctul de vedere schițat de d'Alembert era împărtăşit de mulți oameni de ştiință exactă ai epocii. Ei distingeau legile fizicii matematice de regularitățile stabilite prin

inducție. Se considera totodată că singura justificare a celor dintâi constă în acordul cosecințelor obținute prin aplicarea lor cu datele observației şi experimentului. Acesta nu a fost, fără îndoială, şi punctul de vedere al lui Kant.

Deşi a respins categoric pretenția unei cunoaşteri independent de experiență a corelațiilor fundamentale proprii lumii naturale, o pretenție pe care a considerat-o reprezentativă pentru o filosofic precritică a naturii, Kant a susținut existența unei cunoaşteri *a priori* nu numai a „naturii în genere", ci şi a unor principii pe care le-a caracterizat drept condiții care fac posibilă cunoaşterea naturii corporale. Sunt principiile formulate şi „demonstrate" în *Pmsn.* Filosoful se distanța în acest fel de un punct de vedere care s-a impus tot mai mult în conştiința ştiințifică a epocii, punctul de vedere că legile cele mai generale ale lumii fizice sunt enunțuri care pot fi întemeiate exclusiv prin raportare la datele observației şi experimentului. Deşi s-a detaşat de raționalismul excesiv al vechii filosofii a naturii, Kant a rămas ataşat unui raționalism mai moderat, care se exprimă în convingerea că demnitatea superioară a ştiinței, care o ridică deasupra empiriei, rezidă in caracterul *a priori* al principiilor ei, precum şi în certitudinea apodictică a legilor ei fundamentale. Ceea ce dovedeşte că influența acelei tradiții wolffiene în care s-a format filosoful a supraviețuit, chiar dacă într-o formă mai atenuată, reorientării critice a gândirii sale.

Christian Wolff şi wolffienii au propus diferite variante de întemeiere *a priori* a legilor mişcării. Dintr-un principiu ontologic ca acela că materiei îi este proprie o forță care se opune mişcării şi din

principiul raţiunii suficiente, Wolff a derivat o lege a inerţiei asemănătoare cu cea enunţată de Newton. De asemenea, el a propus o întemeiere ontologică a legii egalităţii acţiunii şi reacţiunii. în scrierile unor filosofi wolffieni ca Ludwig Thummig, Georg Bilfinger sau Johann Peter Reusch pot fi întâlnite de asemenea încercări de derivare a legii inerţiei şi a legii egalităţii acţiunii şi reacţiunii din principii *a priori.* Asemenea încercări au întreprins, la mijlocul secolului al XVIII-lea, chiar şi cunoscuţi adversari filosofici ai lui Wolff, bunăoară Christian August Crusius, a cărui operă era bine cunoscută lui Kant[24]. Nici unul dintre aceşti autori nu menţionează legea a doua a mişcării a Iui Newton. Ceea ce este deosebit de semnificativ dacă avem în vedere că legea a doua nu va fi menţionată nici în formularea pe care o dă Kant celor trei legi ale mişcării, în capitolul al treilea din *Pmsn.* Raţiunea acestei omisiuni este evidentă : legea a doua nu putea fi „demonstrată" în modul în care au fost „demonstrate" cele trei legi ale mişcării enunţate de către Kant, adică derivate printr-un şir de raţionamente în care toate premisele sunt principii *a priori.* Examinarea deosebirilor dintre cele trei legi ale mişcării, formulate de Newton, în cartea a cărei primă ediţie apare în 1687, şi în lucrarea lui Kant, care apare o sută de ani mai târziu, în 1786, confirmă concluzia că legile formulate de Kant reprezintă o încercare de a întemeia fizica matematică pe principii *a priori.* Aceasta este o constatare greu de tăgăduit, indiferent dacă vom vedea în ea expresia intenţiei de a păstra, într-o versiune minimală, „critică", o ontologie a naturii corporale supraordonată noii ştiinţe matematice a naturii[25], în opoziţie cu noua conştiinţă de sine a fizicii matematice, sau, dimpotrivă, expresia unei străduinţe, care merită să fie salutată, de a discerne elemente raţionale, *a priori,* în infrastructura conceptuală care susţine edificiul acestei ştiinţe. Că orientarea gândirii lui Kant se distinge de orientarea mai „empiristă" a unor cercetători reprezentativi pentru noua tradiţie ştiinţifică reiese deosebit de clar tocmai din afirmarea insistentă a caracterului *a priori* şi, prin urmare, a certitudinii apodictice a legilor fundamentale ale mişcării. Referindu-se la legea egalităţii acţiunii şi reacţiunii, Kant remarcă în primele rânduri ale primei observaţii la această lege, din capitolul III al *Pmsn,* că „Newton nu a îndrăznit să o demonstreze în *moda priori",*

ci **a apelat** la experienţă. Ceea ce este, desigur, nesatisfăcător din punctul de vedere al exigenţelor pe care le implică conceptul restrictiv al ştiinţei asumat de către Kant: o ştiinţă autentică a naturii trebuie să aibă la bază principii demonstrate *a priori*[26]. Eric Watkins a arătat că atât interesul lui Kant pentru demonstrarea legilor fundamentale ale mişcării, ca principii *a priori,* cât şi importantele deosebiri care există între legile mişcării în formularea pe care le-a dat-o Newton şi, respectiv, Kant pot fi înţelese mai bine pe fundalul tradiţiei raţionaliste din filosofia germană a naturii a secolului al XVIII-lea[27].

Poate fi, oare, restrâns orizontul reflecţiilor şi analizelor lui Kant asupra ştiinţei

matematice ale naturii la categoriile şi principiile formulate în *CRP* şi în *Pmsn* ? Acei comentatori şi interpreți care susțin că pentru Kant nu există decât enunțuri pe de-a întregul *a priori,* cum sunt principiile filosofici transcendentale şi ale metafizicii naturii corporale, pe de o parte, şi enunțuri cu privire la corelații stabilite prin generalizarea datelor observației, care sunt contingente, lipsite de orice necesitate, pe de altă parte, vor da un răspuns pozitiv la această întrebare. Hansgeorg Hoppe, de exemplu, afirmă că pentru Kant toate acele corelații proprii lumii fizice care nu sunt cunoscute *apriori* nu ar putea fi numite *legi.* Kant ar fi fost de acord cu Hume că orice corelație a cărei cunoaştere este posibilă doar prin experiență este lipsită de orice necesitate. Kant, susține L. White Beck, şi-ar fi propus să întemeieze doar principiul cauzalității şi nu ar fi arătat cum sunt posibile relații cauzale particulare. Cu alte cuvinte, el ar fi avut în vedere numai relația „Orice eveniment are o cauză", dar nu şi relația „O anumită cauză are un anumit efect". Ceea ce sugerează aceşti autori este că în scrierile 3ui Kant găsim doar o teorie a cunoaşterii *a priori.* Kant ar fi cercetat condițiile care fac posibilă experiența, cunoaşterea cu valoare obiectivă în genere, cu referire specială la cunoaşterea noastră despre natura corporală, despre obiectele simțului extern. El nu ar fi spus nimic semnificativ cu privire la cunoaşterea bazată pe experiență, aşa cum se realizează ea în fizica propriu-zisă[28].

Alți comentatori, şi aici trebuie amintit în primul rând Gerd Buchdahl, nu contestă recunoaşterea de către Kant a existenței unei legi cauzale, subliniind distincția dintre principiul cauzalității şi legile

cauzale particulare, a căror necesitate este una materială, şi nu formală. Totodată, ei afirmă însă că resursele „Analiticii transcendentale" ar face posibilă doar întemeierea principiului cauzalității, şi nu a unor legi cauzale particulare. Răspunsul lui Kant la întrebarea în ce fel sunt posibile legi cauzale nu ar trebui căutat în filosofia sa transcendentală sau în metafizica naturii corporale pe care a elaborat-o în *Pmsn.* în „Analitică" nu s-ar fi arătat că există şi corelații într-un anumit sens necesare, a căror cunoaştere este posibilă doar cu ajutorul informațiilor pe care ni le oferă simțurile şi, cu atât mai puțin, care ar fi temeiul necesității lor. într-un text consacrat unui examen critic al literaturii acestei teme, Michael Friedman arată că în afara lui Buchdahl şi alți cunoscuți autori de studii kantiene ca Gordon Brittan, Henry Alison şi Paul Guyer ajung la o concluzie asemănătoare. O concluzie pe care Friedman o formulează scriind că

aplicarea conceptului *a priori* al cauzalității experiențelor noastre nu duce la legi cauzale generale sau la uniformități (pentru acestea este responsabilă rațiunea sau judecata reflexivă), ci la secvențe particulare determinate de evenimente individuale obiective, din care pot fi derivate apoi în mod empiric legi cauzale generale sau uniformități, prin proceduri inductive standard[29].

în *CRP,* ca şi în *Pr.,* există însă nu puține pasaje care nu se armonizează nici cu spiritul, nici cu litera unei asemenea interpretări. Din ele reiese limpede că, pentru Kant, fizica propriu-zisă conține corelații care au un statut diferit atât de cel al principiilor *a priori* ale filosofici transcendentale şi ale fizicii pure, cât şi de regularitățile stabilite prin demersuri inductive. Asemenea relații, cum este legea gravitației a lui Newton, aparțin *ştiinței,* în sensul restrictiv pe care îl conferă Kant termenului, adică sunt legi autentice deoarece, spre deosebire de simple constatări ale unei asociații constante, ele posedă atributele universalității şi necesității. Totodată, acestea sunt legi care nu pot fi cunoscute independent de experiență. Deosebirea dintre legi cauzale şi regularități contingente este caracterizată astfel:

Fenomenele ne oferă neîndoielnic cazuri din care se poate scoate o regulă după care ceva se întâmplă de obicei, dar niciodată **că** este

necesară consecința; de aceea, sintezei dintre cauză şi efect îi este inerentă o dignitate care nu poate fi exprimată empiric, anume că efectul nu se adaugă numai la cauză, ci că e pus de ea şi rezultă din ea. Universalitatea riguroasă a regulii nu este câtuşi de puțin o însuşire a unor reguli empirice, care prin inducție nu pot dobândi decât o generalitate comparativă, adică o largă aplicabilitate.[30]

Când vorbeşte despre legi ale naturii care nu sunt legi *a priori* ale naturii în genere sau ale naturii corporale, Kant are în vedere, în mod evident, corelații cum sunt cele formulate de ştiința matematică a naturii. Este vorba de relații presupuse a fi invariante în spațiu şi timp, spre deosebire de acele constatări privitoare la relații constante de simultaneitate şi succesiune, care pot fi infirmate în orice moment, odată cu extinderea experienței noastre. S-a făcut observația că expresia *legi empirice,* pe care o întâlnim în *CRP* şi în *Critica puterii de judecare,* poate să apară ca un oximoron dacă ținem seama de faptul că legilor li se asociază atributul necesității. Această impresie se destramă însă dacă admitem că expresia *legi empirice* stă la Kant pentru corelații care au atât o componentă *a priori,* cât şi una empirică. Caracterizând intelectul ca „facultate a regulilor", Kant precizează: „Regulile, întrucât sunt obiective (prin urmare, aparținând necesar cunoaşterii obiectului), se numesc legi. Deşi cu ajutorul experienței noi ajungem sa cunoaştem multe legi, totuşi acestea nu sunt decât determinări particulare ale unor legi mai înalte, dintre care cele mai înalte (cărora le sunt supuse toate celelalte) provin *a priori* din intelectul însuşi..."[31]. Statutul aparte al acestor legi, atât în raport cu cel al principiilor *a priori,* cât şi cu cel al regularităților empirice, este afirmat în mod clar într-un important pasaj din *CRP* pe care 1-am citat deja în sprijinul respingerii sugestiei că legile fizicii propriu-zise ar putea fi deduse pur şi simplu din principii *a priori* ale filosofici transcendentale şi ale metafizicii corpurilor:

Dar facultatea intelectului pur de a prescrie *a priori* fenomenelor legi prin simple categorii nu ar putea prescrie mai multe legi decât cele pe care se întemeiază o natură în genere, considerată ca legitate a

fenomenelor în spațiu şi timp. Legi particulare privind fenomene empirice determinate nu pot fi integral deduse din categorii, deşi toate Ie sunt supuse în ansamblu. Trebuie să se adauge ajutorul experienței pentru a învăța să cunoaştem aceste legi din urmă în genere...[32].

Acea tradiție interpretativă potrivit căreia Kant nu ar fi distins principiul general al cauzalității, ca principiu al filosofiei trans-cedentale, de legi cauzale particulare, pare să se confrunte, prin urmare, cu serioase dificultăți. Din rândurile citate mai sus se poate trage concluzia că legile cauzale au pentru Kant o dublă condiționare, una *a priori* şi una empirică, şi, în acest sens, un statut mixt. Pe de o parte, numai cu ajutorul experienței putem cunoaşte relații între fenomene care posedă şi alte determinări decât cele ce sunt proprii naturii şi naturii corporale în genere. Fără ajutorul experienței nu am putea şti nimic despre asemenea determinări. Pe de altă parte, acea „sinteză dintre cauză şi efect" proprie legilor, care le distinge, ca relații necesare, de „regulile empirice", devine posibilă numai datorită aplicării unor principii *a priori.* Legile fizicii propriu-zise au, aşadar, atât o componentă *a priori,* cât şi una empirică. Ele nu sunt nici „împrumutate din experiență", nici „independente de experiență", ci reprezintă pentru Kant o combinație între ceea ce ne oferă experiența şi principiile *apriori.* Willem Harper, bunăoară, subliniază distincția dintre două concepte kantiene ale necesității: o *necesitate necondiționată,* independentă de orice conținut empiric, şi o *necesitate condiționată* care implică raportare la un conținut empiric. Judecățile care exprimă o necesitate condiționată nu sunt pur şi simplu *apriori.* Ele *sunt a priori* în sensul că au atributul necesității, şi nu sunt *a priori* în măsura în care se cer anumite fapte empirice pentru ca ele să poată fi formulate. Simt judecăți care afirmă existența unei relații necesare între stări reale. Necesitatea pe care o exprimă ele este o *necesitate materială*[33].

Prin urmare, judecățile în care lipseşte componenta *a priori* exprimă relații contingente, simple asociații constante între percepții. Judecățile din care lipseşte, dimpotrivă, componenta empirică, conțin doar o cunoaştere metafizică, nu una propriu-zis fizică, în mod *a priori* nu putem cunoaşte conexiuni între stări de lucruri sau determinări

ale realului despre care tratează legile fizicii propriu-zise. în lipsa componentei *a priori* nu putem cunoaşte nici o relație necesară între stări reale. Kant caracterizează acea cunoaştere pe care ne-o oferă legile fizicii propriu-zise drept cunoaşterea unei existențe accesibile simțurilor pe temeiul cunoaşterii unei alte existențe deja date simțurilor. Aceasta nu este nici o cunoaştere pe deplin *a priori,* nici o cunoaştere a unei relații empirice contingente, ci o cunoaştere „relativ *a priori"*[34].

Dacă recunoaşterea de către Kant a existenței unor legi ale naturii distincte de simple asocieri constante între percepții, legi care nu pot fi totuşi cunoscute *a priori,* pare neîndoielnică, ne vom pune în mod firesc întrebarea dacă el oferă o explicație a posibilității unor asemenea legi şi care anume este aceasta. Reputați cercetători kantieni au răspuns

afirmativ la prima întrebare şi au formulat răspunsuri diferite la cea de-a doua.

Potrivit unei interpretări elaborate îndeosebi în scrierile lui Buchdahl, răspunsul la cea de-a doua întrebare nu trebuie căutat în teoria kantiană a experienței, aşa cum a fost expusă ea în „Analitica transcendentală". Aici Kant ar fi cercetat doar condițiile care fac posibilă cunoaşterea naturii în genere, tot aşa cum în *Pmsn* interesul sau s-a îndreptat spre determinarea condițiilor care fac posibilă cunoaşterea naturii corporale în genere. La întrebarea cum sunt posibile legi particulare ale lumii fizice, de genul celor formulate în ştiința matematică a naturii, numite de Kant şi „legi naturale ascunse"[35], Kant ar fi răspuns prin considerațiile sale asupra ideilor regulative ale rațiunii şi asupra facultății de judecare. Sunt considerații expuse îndeosebi în prima parte a „Suplimentului la Dialectica transcendentală" din *CRP,* intitulat „Despre folosirea regulativă a ideilor rațiunii pure" şi în cele două „Introduceri" la *Cpj.*

Teza lui Buchdahl este că nu categoriile şi principiile trancendentale reprezintă pentru Kant sursa necesității care distinge legile particulare ale naturii de generalizările inductive, ci ideile regulative ale rațiunii sau facultatea de judecare. Prin acțiunea principiilor intelectului se constituie doar o „natură în genere", ca legitate a fenomenelor în spațiu şi timp[36], în vreme ce legile particulare ale naturii, care sunt obiectul cercetării în fizica propriu-zisă, ar fi

produsul funcției unificatoare şi sistematizatoare a rațiunii. Principiul transcendental al facultății de judecare este nu numai facultatea de a subsuma particularul unui general, ci şi de a găsi pentru particular generalul. Uniformitățile empirice devin legi, adică necesare corelații, ca elemente constitutive ale unei ordini a naturii, ordine care este cerută de rațiune.

în sistemul kantian expresia «natura este supusă legii» are astfel două sensuri diferite: unul se referă la faptul că necesitatea transcendentală este cuprinsă în conceptul experienței posibile în general; al doilea este că rațiunea sau judecata *atribuie* naturii ordine, care este sursa legității empirice.[37]

Aceste două sensuri ar rezulta din distincția pe care o face Kant între cauzalitate, ca principiu al intelectului pur, şi cauzalitate, ca idee regulativă a rațiunii, în calitate de concept transcendental, cauzalitatea face dintr-o suită de percepții care sunt asociate în mod constant o serie obiectivă de evenimente. Ca idee regulativă a rațiunii, ea exprimă cerința integrării tuturor fenomenelor în lanțuri de condiționări şi dependențe, „într-un tot al experienței". Tocmai această integrare conferă corelațiilor stabilite empiric caracterul de legi. Necesitatea unor corelații cum sunt relația inversă dintre volumul şi presiunea unui gaz sau egalizarea temperaturii a două medii în contact rezultă, prin urmare, nu din principii transcendentale, ci din utilizarea regulativă a ideilor rațiunii[38]. Buchdahl admite că unele formulări ale lui Kant pot crea impresia că analogia a doua a experienței este temeiul legilor ştiinței matematice a naturii. El crede însă că acceptarea unei asemenea sugestii ar echivala cu ştergerea distincției dintre principiile constitutive şi regulative ale cunoaşterii, o distincție care este centrală în filosofia teoretică a lui Kant[39]. Contingente în raport cu legitatea proprie naturii în genere, corelații care nu pot fi cunoscute fără ajutorul experienței sunt necesare, sunt, prin urmare, *legi* în calitatea lor de elemente ale unui sistem care este ordinea naturii, expresie a exigențelor integratoare şi totalizatoare ale rațiunii.

Este interesant de observat că la o interpretare apropiată de cea a lui Buchdahl ajunge un cunoscut filosof al ştiinței, care vede teoriile

ştiințifice în primul rând ca instrumente de unificare şi de explicație a faptelor, întrebându-se cum răspunde Kant la interogația privitoare la temeiurile caracterului legic, necesar unor corelații dintre stări de lucruri stabilite în mod empiric, Philip Kitcher scrie: „Răspunsul lui Kant, afirm eu, este că statutul legic rezultă din incorporarea generalizărilor într-un sistem: noi putem aserta condiționalul puternic atunci când, în plus față de asocierea cu condiționalul material, putem integra generalizarea într-o ierarhie unificată"[40], **în** exprimarea autorului, Kant ar fi oferit o explicație a acelei necesități care

distinge legile de generalizările inductive, nu pe „calea descendentă" *(mute from above),* adică pornind de la categoriile şi principiile intelectului, ci pe „calea ascendentă" *(mute from belove},* prin integrarea generalizărilor într-un sistem unificat.

Acestei interpretări i se poate obiecta, şi i s-a obiectat, că facultatea de judecare transcendentală are la Kant mai degrabă funcția de a integra într-un sistem legi empirice particulare, deja formulate, decât aceea de a da socoteală de faptul că ele sunt legi, adică necesare corelații, în opoziție cu generalizările inductive. Considerațiile asupra facultății de judecare transcendentală, formulate în cele două „Introduceri" la *Cpj,* pot fi citite din această perspectivă. Kant pune în relație această facultate cu un concept al finalității naturii. „Finalitatea naturii" se exprimă în conceperea experienței ca sistem de legi, un sistem care se constituie prin subsumarea unor legi particulare date unor legi mai generale, care însă nu sunt date[41]. Spre deosebire de intelect, facultatea de judecare acționează potrivit „principiului afinității legilor particulare ale naturii"[42], îndeosebi din lectura capitolului IV („Despre experiență ca sistem pentru facultatea de judecare") al „Primei introduceri" reiese că prestația specifică pe care Kant o atribuie acestei facultăți este unificarea experienței, integrarea legilor într-un sistem prin subsumarea unor legi empirice deja stabilite altor legi tot mai înalte. Natura se orientează după intelectul nostru doar în privința „legilor ei formale", în virtutea cărora ea este obiect al experienței in genere, dar „cât despre legile particulare sau diversitatea şi eterogenitatea lor, natura este liberă de toate îngrădirile facultății noastre legiferatoare de cunoaştere". Kant precizează că interesul puterii de judecare este

„cel de a urca de fiecare dată de la particularul empiric la generalul deopotrivă empiric, în vederea unificării legilor experienței... „[43]. Puterea de judecare intervine, aşadar, în constituirea experienței ca sistem de legi empirice, întrebarea cum sunt posibile legile cauzale ale fizicii propriu-zise nu primeşte, de fapt, un răspuns în cele două „Introduceri", invocate în mod insistent de către Buchdahl. Căci o diversitate de legi empirice este presupusă de Kant drept dată. Această diversitate constituie obiectul acțiunii unificatoare şi integratoare a facultății de judecare transcendentală prin care se constituie experiența ca un sistem de legi. Rămâne deci întrebarea cum sunt posibile pentru Kant legi empirice în genere spre deosebire de simple generalizări contingente.

Robert S. Butts a încercat să ofere un răspuns la această întrebare. Soluția interpretativă propusă de el porneşte de la presupunerea că necesitatea, caracterul legic al unor corelații, cum sunt legea căderii libere a lui Galilei sau legea gravitației universale, „generalizări care se referă la stări de lucruri care se extind în mod nelimitat dincolo de tot ceea ce poate fi vreodată accesibil observației omeneşti"[44], vor putea fi explicate numai prin asociere cu principii *a priori.* Cum este însă posibilă o asemenea asociere şi care este natura ei ?

Butts crede că asocierea este rezultatul acțiunii acelui principiu regulativ al afinității pe care Kant 1-a enunțat în „Suplimentul la Dialectica transcendentală", în formularea lui Kant, acest principiu „ordonă o trecere continuă de la fiecare specie la fiecare alta prin creşterea graduală a diversității"[45], Butts susține că principiul afinității implică o relație de înrudire a naturii fizice, pe care o cunoaştem prin experiență, cu natura în genere, ale cărei principii le cunoaştem *a priori,* în virtutea acestei relații de înrudire, corelații dintre stări reale, date în mod empiric, vor împărtăşi acele trăsături definitorii ale legității care sunt proprii principiilor intelectului pur şi principiilor metafizice ale ştiinței naturii. Altfel spus, principiul afinității susține aşteptarea unei continuități a formei legilor în trecerea de Ia principii *a priori* la legi empirice, precum şi de la legi empirice de un nivel mai înalt de generalitate la legi de un nivel mai scăzut de generalitate, de un grad tot mai înalt de specificitate. Principiul însuşi este o maximă metodologică, pe care Kant o caracterizează

1

drept necesară doar din punct de vedere subiectiv. **Ea** oferă o garanție *a priori* limitată. Ceea ce înseamnă că atribuirea caracterului legic unei corelații stabilite empiric va putea să fie şi infirmată[46]. Concluzia este că autorul *CRP* „pare să fie mulțumit cu căutarea unei căsătorii a legii formale cu legea descriptivă, care este, într-un sens metodologic literal, o căsătorie de conveniență. Principiul cauzalității şi legea gravitației universale sunt cunoştințe şi rude doar deoarece, deşi deosebite, ele sunt focalizate în mod asemănător"[47].

Ipoteza lui Butts este, desigur, deosebit de atrăgătoare. Ea dă socoteală atât de valabilitatea legilor ştiinței matematice a naturii dincolo de acel domeniu accesibil Ia un moment dat experienței noastre, cât şi de faptul că valabilitatea acestora ar putea să se dovedească, în cele din urmă, ca fiind totuşi una limitată. Aceasta este însă o înțelepciune la care am fost conduşi abia prin lecțiile pe care ni le-a oferit fizica secolului XX. Este puțin plauzibil ca un om al secolului al XVIII-lea să fi gândit în acest fel. Cu atât mai puțin Kant, al cărui concept al ştiinței a fost, aşa cum am văzut, deosebit de restrictiv. Este neîndoielnic că el a atribuit legilor fundamentale ale ştiinței naturii necesitate şi universalitate strictă. Vorbind de o „căsătorie de conveniență" între legi *a priori* şi legi descriptive, Butts respinge sugestia de a le aduce mai aproape „într-un mod metafizic constrângător"[48]. Rămâne, aşadar, de văzut dacă în textele lui Kant nu este indicată o cale de a realiza acest lucru.

Cercetările lui Michael Friedman asupra statutului legilor particulare ale naturii în filosofia teoretică a lui Kant prezintă un interes aparte tocmai din acest punct de vedere. Aşa cum am văzut, Buchdahl, ca şi Kitcher şi Butts de altfel, nu crede că explicația dată de Kant necesității legilor fizice propriu-zise ar trebui să fie căutată în relația lor cu principiile şi categoriile intelectului pur. Interpretarea Iui porneşte tocmai de la supoziția că problema legității empirice, ceea ce filosofii *numesc problema lui Hume,* nu va putea primi un răspuns satisfăcător pe baza categoriilor şi principiilor „Analiticii". Friedman, dimpotrivă, apreciază că nu există o alternativă la aceasta supoziție. Căci intervenția ideilor regulative şi a judecății transcendentale pot să explice doar cum devine posibilă unificarea crescândă a legilor empirice, integrarea lor într-un sistem al experienței. Numai

principiile şi categoriile filosofici transcendentale, împreună cu cele ale metafizicii corpurilor, sunt în măsură să dea socoteală de acele atribute care disting, după Kant, legile particulare ale naturii de asociații contingente.

Orientarea generală a analizelor şi interpretărilor lui Friedman este dată de convingerea că examinarea considerațiilor lui Kant asupra ştiințelor naturii făcându-se abstracție într-o măsură mai mică sau mai mare de contextul ştiințific al epocii e greşită, conducând la o percepere deformată a ideilor sale. Va trebui să avem permanent în vedere cadrul general în care s-au desfăşurat cercetările lui Kant asupra fundamentelor ştiinței naturii, un cadru ce s-a constituit prin adaptarea unor teme şi concepte ale tradiției filosofice wolffiene la realitățile ştiinței matematice a naturii, inaugurată prin opera lui Galilei şi Newton. Pornind de la supoziția ca la baza elaborării conceptului cunoaşterii propus de Kant stă o analiză a condițiilor de posibilitate ale ştiinței exacte a epocii sale, Friedman va propune o interpretare de natură să asigure integrarea unei mari varietăți de observații şi reflecții care pot fi întâlnite în scrierile filosofului.

Vorbind de cunoaşterea naturii, Kant distingea, susține Friedman, mai multe tipuri de corelații. Patru dintre acestea ar putea fi caracterizate drept *legi.* Primul nivel este constituit din legile naturii în genere, care sunt principiile filosofiei transcendentale. Cel de-al doilea nivel cuprinde legile naturii corporale, în primul rând legile kantiene ale mişcării, formulate în *Pmsn.* într-un caz ca şi în celălalt este vorba de legi strict *a priori.* Alături de acestea, Kant recunoaşte -apreciază Friedman - încă două tipuri de legi, legi care au un statut mixt şi sunt, în acest sens, relativ *a priori.* Este vorba, mai întâi, de legile fundamentale ale fizicii propriu-zise, legi cum este cea a gravitației. Acestea pot fi obținute din legile mişcării şi din legi empirice de un nivel mai scăzut de generalitate, cum este legea căderii corpurilor a lui Galilei sau legile mişcării planetelor sistemului solar, formulate de Kepler. în al doilea rând, Kant are în vedere legi empirice de un nivel mai scăzut de generalitate, care servesc ca premise pentru derivarea unor legi empirice mai fundamentale şi pot fi apoi deduse şi corectate pornind de la ele[49].

Ideea centrală a interpretării lui Friedman este că aceste legi, legile pe care intelectul le cunoaşte pe deplin *a priori* şi legile fizice propriu-zise, constituie un sistem. Primele sunt caracterizate de Kant drept condiții formale de posibilitate a cunoaşterii legilor lumii fizice în care trăim. Ele trasează granițele a ceea ce este posibil cu referire la obiecte ale cunoaşterii în genere, în particular cu referire la natura corporală. Legile fizicii propriu-zise sunt supuse, în acest sens, jurisdicției acelor legi care pot fi cunoscute independent de orice experiență. Pentru a cunoaşte legile particulare ale universului nostru, altfel spus pentru a stabili care dintre relațiile formal posibile acționează în această lume, sunt indispensabile informațiile oferite de datele simțurilor. Doar prin conlucrarea formelor *a priori* şi a conținuturilor empirice ia naştere experiența, lumea fenomenelor guvernate de legi. Se poate afirma că legile *a priori* „injectează" necesitate corelațiilor stabilite empiric. Kant nu spune însă nimic concret despre felul cum se realizează demersul prin care se trece, datorită acțiunii principiilor *a priori,* de la corelații empirice la formularea unor legi cauzale[50].

Friedman conferă substanță acestor considerații generale cu privire la sistemul legilor ştiinței în concepția lui Kant prin analize particulare detaliate şi minuțioase. O asemenea analiză este reconstrucția sistematică a derivării date de Kant legii gravitației universale din premise cum sunt principiile filosofici transcendentale şi ale metafizicii corpurilor, pe de o parte, legile mişcărilor relative ale soarelui şi planetelor sistemului solar enunțate de Kepler, pe de altă parte[51]. Pe temeiul acestei derivări, Kant va fi îndreptățit să atribuie un anumit gen de necesitate „empirică" sau „materială" legii gravitației. Dacă, potrivit unuia din postulatele gândirii empirice, este *necesar* „ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condițiile universale ale experienței", atunci legea gravitației va putea fi apreciată drept necesară. Căci ea este în acord cu anumite corelații reale -legile lui Kepler - potrivit condițiilor formale ale posibilității experienței. Dacă, aşa cum s-a arătat în *Pmsn,* principiile intelectului pur şi legile *a priori* ale mişcării, în conjuncție cu relațiile empirice formulate de Kepler, conduc Ia legea atracției universale a lui Newton, iar legile *a priori* şi legea atracției permit derivarea rezultatelor

stabilite de Kepler, conferindu-le astfel calitatea de *legi,* rezultă că, pentru Kant, legile *a priori* şi legile descriptive ale fizicii propriu-zise constituie un sistem. Toate acele corelaţii care pot fi integrate în sistemul ale cărui principii au fost formulate în „Analitică" şi în *Pmsn* vor avea pentru Kant atributele distinctive ale legilor. Ele vor aparţine *cunoaşterii ştiinţifice* în sensul tare, restrictiv, pe care îl conferă el acestui termen.

în afară de aceste patru genuri de corelaţii legice, primele două strict *a priori,* celelalte două relativ *a priori,* Kant va admite că există şi constatări cu privire la relaţii constante între datele percepţiei care nu sunt integrate în sistemul cunoaşterii ştiinţifice. Este vorba de uniformităţi stabilite pe baza unor observaţii repetate, într-un demers în întregime empiric. Referindu-se la chimia epocii sale, Kant afirmă, în „Cuvântul înainte" la *Pmsn,* că un domeniu de cercetare în care principiile sunt strict empirice nu merită numele de ştiinţă. Chimia ar putea fi caracterizată mai degrabă ca o artă practică[52]. Numai prin relaţia lor cu legi ale naturii cunoscute *a priori,* adică prin integrarea în sistemul ştiinţei, vor dobândi corelaţii stabilite empiric atributele distinctive ale legilor. Aceste concluzii aruncă o lumină vie asupra unei precizări a lui Kant din „Cuvântul înainte" la *Pmsn,* anume aceea că ştiinţa este un sistem, adică un întreg ordonat după principii, principii ale corelării raţionale sau empirice a cunoştinţelor[53]. Friedman sugerează că în noi domenii de cercetare, cum erau pe atunci cercetările asupra căldurii, luminii sau electricităţii, Kant credea că formularea unor legi de genul legii gravitaţiei va deveni posibilă numai prin corelarea regularităţilor stabilite prin cercetare empirică cu principii *a priori*[5]*. Aceste principii, principiile cele mai înalte ale sistemului, erau pentru el legi imuabile. Este sensul în care se poate spune că autorul *CRP* a rămas ataşat conceptului clasic, aristotelic al ştiinţei[55].

Există vreo relaţie între dihotomia legi cauzale - asociaţii contingente ale faptelor şi dihotomia judecăţi de experienţă - judecăţi de percepţie? Cea din urmă este o distincţie care a fost introdusă de Kant în *Pr.* şi nu mai apare, cel puţin în această exprimare, în ceea de-a doua ediţie a *CRP* din 1787. Comentatorii au dat diferite explicaţii acestui fapt.

Distincția dintre judecăți de percepție şi judecăți de experiență este caracterizată drept o distincție între două tipuri de judecări empirice, acele judecăți despre care Kant spune că „îşi au temeiul în percepția nemijlocită a simțurilor", în opoziție cu judecățile de percepție, judecățile de experiență sunt caracterizate drept judecăți empirice care posedă o „valabilitate obiectivă". Ceea ce înseamnă pentru Kant că ele sunt valabile pentru orice subiect, în orice loc al spațiului şi în orice moment al timpului. La întrebarea care este temeiul acestei deosebiri dintre cele două tipuri de judecăți, Kant răspunde că, în cazul judecăților de experiență, asocieri stabilite empiric vor fi subsumate categoriilor şi principiilor intelectului pur. In lipsa unei asemenea subsumări, judecățile noastre empirice vor reprezenta doar „o înlănțuire logică a percepțiilor într-un subiect care gândeşte". Afirmație care, în lumina explicațiilor date de Kant, va trebui înțeleasă în sensul că, pentru un subiect, anumite percepții s-au corelat în mod constant, de unde „înlănțuirea lor logică", în timp ce judecățile de percepție sunt valabile pentru subiect, judecățile de experiență, afirmă Kant, sunt valabile pentru obiecte. Ele ne spun ceva despre proprietăți şi relații necesare ale acestora. Valabilitatea obiectivă a judecăților de experiență „nu înseamnă nimic altceva decât valabilitate necesară şi universală". Kant precizează de asemenea că toate judecățile empirice sunt, mai întâi, simple judecăți de percepție. Ele devin judecăți de experiență prin subsumarea „înlănțuirilor logice ale percepțiilor" conceptelor intelectului pur. Această subsumare explică valabilitatea obiectivă proprie judecăților de experiență, „corelarea universal valabilă şi necesară a percepțiilor date" care „nu se întemeiază niciodată pe condițiile empirice"[57]. Propoziția „Când razele soarelui luminează o piatră, ea se încălzeşte" este unul din exemplele de judecată de percepție date de Kant. „Această judecată este o simplă judecată de percepție şi nu conține nici un fel de necesitate, oricât de des ar fi fost observat de mine sau de altcineva acest lucru; nu se poate spune decât că percepțiile au fost în mod obişnuit legate între ele în acest fel."[58] Abia prin intervenția conceptelor intelectului pur conştiința empirică a relației dintre acestea va fi legată într-o conştiință în genere şi, în acest fel, judecata va deveni o judecată universal valabilă. O asemenea judecată este judecata

„Soarele încălzeşte piatra". Ea nu exprimă o corelație constantă a percepțiilor, ci o relație necesară a obiectelor. Judecățile de experiență sunt, aşadar, posibile datorită principiilor *a priori* ale posibilității oricărei experiențe, caracterizate drept „propoziții care subsumează orice percepție conceptelor pure ale intelectului (potrivit anumitor condiții generale ale intuiției)"[59]. Kant nu spune mai mult.

Unii comentatori şi interpreți au afirmat că distincția formulată în acest fel în *Pr.* ar trebui socotită drept o expresie inadecvată a distincției kantiene dintre simple asociații constante de impresii subiective şi judecăți autentice, care au o valoare obiectivă. Astfel Hansgeorg Hoppe apreciază că propozițiile numite de Kant „judecăți de percepție" nu ar fi, de fapt, *judecați* deoarece ele nu spun nimic despre obiecte. Toate judecățile, în sensul propriu al termenului, inclusiv judecățile din cunoaşterea comună, ar fi pentru Kant judecăți de experiență. Nu ar fi, aşadar, de mirare că expresia *judecată de percepție,* precum şi distincția dintre doua tipuri de judecăți empirice, introdusă în *Pr.,* nu mai apar în scrierile sale ulterioare, în primul rând în cea de-a doua ediție a *CRP*[60]. Un punct de vedere mai radical este cel al comentatorilor care califică distincția drept „înşelătoare". Paul Guyer, de exemplu, afirmă că pentru Kant orice judecată este rezultatul aplicării categoriilor intuițiilor noastre. Iată de ce raportarea la categorii nu va putea reprezenta un criteriu al distincției dintre două tipuri de judecăți empirice. Ea este, dimpotrivă, o condiție a judecăților în genere. „Judecățile de percepție", aşa cum le caractri-zează Kant în *Pr.,* nu ar fi, prin urmare, judecăți[61]. Acesta este motivul pentru care distincția din *Pr.* nu mai apare în cea de-a doua ediție a *CRP.* Formularea dată de Kant, în § 19 al „Deducției transcendentale a conceptelor pure ale intelectului", distincției dintre judecăți, ca raporturi obiectiv valabile, şi raporturi dintre reprezentări, care se întemeiază pe legile asociației, ar indica în mod clar că aşa-numitele „judecăți de percepție" nu sunt judecăți. Pe aceeaşi linie încă Erich Adickes afirmă că distincția făcută de Kant în *Pr.* între două tipuri de judecăți empirice este incompatibilă cu alte distincții care sunt centrale în sistemul său. Kant şi-ar fi dat seama în cele din urmă de asta, lăsând la o parte distincția în cea de-a doua ediție a *CRP.*

într-un text mai recent[62], Beatrice Longuenesse a argumentat că distincția formulată în *Pr.* nu este invalidată de caracterizarea pe care o dă Kant judecății în *CRP* şi în alte texte. Autoarea insistă asupra necesității de a distinge relații empirice exprimate în forma logică a judecății de aplicarea ulterioară a categoriilor unor asemenea relații, în § 19, afirmă ea, este formulată şi discutată distincția dintre simple „asociații empirice ale imaginației" şi „judecăți". Propozițiile pe care Kant le numeşte „judecăți de percepție" reprezintă în termenii folosiți în § 19 „o înlănțuire logică a percepțiilor într-un subiect care gândeşte". Ca înlănțuiri logice, aceste propoziții sunt judecăți. Ceea ce are Kant în vedere este o relație logică între imagini subiective. „Judecata ipotetică: «Când soarele

luminează piatra, ea se încălzeşte», rezultă din operații de comparare, reflecție şi abstracție, prin care luminarea de către soare apare drept *condiție exterioară* a încălzirii."[63] Ceea ce ni se spune în *Pr.* este ca orice judecată empirică reprezintă mai întâi o „înlănțuire logică a percepțiilor", „înlănțuirea" ca atare este rezultatul unor operații de comparare, reflecție şi abstracție, operații care înscriu percepțiile şi asociațiile lor reproductive sub formele logice ale judecății. O judecată de genul «Corpurile sunt grele» poate să fie generalizarea empirică a unei asociații repetate între impresia de greutate şi impresia produsă de acțiunea de a purta un corp. Judecata este contingență deoarece relația dintre conceptul de greutate şi cel de corp nu este în acest caz una necesară. O asemenea judecată devine o judecată de experiență dacă percepțiile legate în mod empiric sunt raportate la forța de atracție şi subsumate în acest fel conceptului de cauză al intelectului pur. Forma judecății, ca formă originară a raportării la obiect, este, prin urmare, comună atât judecăților de percepție, ca judecăți empirice subiective, cât şi judecăților de experiență, ca judecăți empirice obiective[64]. Longuenesse apreciază că în timp ce în *Pr.* sunt distinse două tipuri de judecăți empirice, punându-se astfel în evidență contribuția empiricului şi a *a priori-ului* în constituirea lor, în § 19 al „Deducției transcendentale" din *CRP* în discuție este temeiul judecății. Aici sunt puse în antiteză două puncte de vedere, cel potrivit căruia judecata este o simplă asociație după legile imaginației §i cel potrivit căruia ea este caracterizată prin raportare la

funcția originară de a judeca[65]. Toți acei comentatori care afirmă că distincția discutată în § 19 ar exclude posibilitatea existenței judecăților de percepție nu țin seama, prin urmare, de faptul că pentru Kant acestea nu sunt simple asocieri empirice de reprezentări, ci o „înlănțuire logică de percepții". Una dintre definițiile formei logice a judecății este cea a relației de la condiționat la condiție. Or, tocmai o asemenea relație este exprimată prin judecata de percepție, ca judecată ipotetică[66]. Este ceea ce Kant spune explicit în § 29 din *Pr.* Referindu-se la „forma unei judecăți condiționale în genere, adică la folosirea unei cunoştințe date drept temei şi a celeilalte drept consecință", el scrie:

Este însă cu putință ca în percepție să poată fi găsită o regulă a raportului care ne spune că după un anumit fenomen urmează întotdeauna un altul (deşi inversul nu este adevărat), şi în acest caz mă pot folosi de o judecată ipotetică şi pot spune, de pildă: dacă un corp este luminat destulă vreme de soare, el se încălzeşte. Ce-i drept, aici nu avem încă un caracter necesar al corelației, prin urmare, nici conceptul de cauză. Trec însă mai departe şi spun: dacă propoziția de mai sus, care este o simplă înlănțuire subiectivă a percepțiilor, urmează sa devină o judecată de experiență ea va trebui să fie socotită ca necesară şi universal valabilă. O asemenea propoziție ar fi: soarele este prin lumina iui cauza căldurii. Regula empirică de mai sus va fi considerată acum drept lege, şi anume ca una valabilă nu numai pur şi simplu pentru fenomene, ci ca lege despre ele în vederea unei experiențe posibile, care cere reguli fără excepție şi deci valabile în chip necesar[67].

Revenind acum la întrebarea privitoare la relația distincției legi cauzale - regularități pur contingente cu distincția judecăți de experiență - judecăți de percepție, suntem conduşi spre concluzia că prin formularea celei din urmă Kant a indicat modul cum se constituie cunoaşterea noastră empirică - experiența - ca sistem de enunțuri cu valabilitate obiectivă, care au atributele universalității şi necesității. Judecățile de percepție devin judecăți de experiență dacă ele sunt integrate într-un sistem ale cărui principii sunt *a priori.* Judecățile de experiență sunt elemente componente ale acelui sistem al cunoaşterii care este *ştiința*; ele nu există ca atare decât în calitate de elemente ale sistemului[68]. Există o deplină concordanță între această

înțelegere a locului distincției dintre judecăți de percepție şi judecăți de experiență şi o formulare pe care o întâlnim în „Cuvântul înainte" la *Pmsn.* Referindu-se la „metafizica experienței", Kant scrie că ea conține „concepte şi principii *a priori* care aduc varietatea reprezentărilor empirice în legătura legică prin care aceasta poate să devină *cunoaştere empirică,* adică experiență"[69].

Relația pe care o are în vedere Kant între valoarea obiectivă a unei judecăți şi universalitatea necesară a relației pe care o exprimă această judecată merită o subliniere specială. Dacă conceptele *valabilitate obiectivă* şi *universalitate necesară* sunt pentru Kant sinonime, urmează că enunțurile care constituie sistemul ştiinței au toate atributele

universalității şi necesității. Judecățile de percepție, în calitate de constatări privitoare la asociații constante între percepții, nu fac parte din acest sistem. Ele ar putea fi caracterizate drept „materia primă" pentru constituirea unei ierarhii de judecăți de experiență[70].

Deosebirea dintre ceea ce reprezintă o judecată de percepție şi o judecată de experiență se exprimă în distincția pe care o face Kant între o aşteptare subiectivă şi o anticipare propriu-zisă, bazată pe cunoaşterea unor legi cauzale. Ca stare subiectivă, aşteptarea că după percepția A va surveni percepția B va fi produsă prin succesiunea repetată, în această ordine, a percepțiilor, pentru un anumit subiect. Succesiunea constantă a acestor percepții va determina „înlănțuirea lor logică" într-o judecată. Subiectul care a resimțit în mod repetat o anumită succesiune a percepțiilor va aştepta după percepția că lumina soarelui cade pe o piatră percepția încălzirii pietrei. Tot aşa, el va aştepta după percepția încălzirii sobei percepția creşterii căldurii în încăpere. Judecata de percepție la care va fi condus prin repetarea unei asemenea succesiuni a percepțiilor sale constituie o constatare pur contingență, care nu va putea genera mai mult decât o aşteptare subiectivă. Abia o lege cauzală, o judecată de experiență, va face cu putință, şi într-un caz şi în celălalt, o anticipare propriu-zisă, anume cunoaşterea faptului că daca s-a produs un anumit eveniment, un altul se va produce întotdeauna, cu necesitate. Kant insistă asupra acestei distincții între aşteptări subiective şi anticipări cu valoare obiectivă în expunerea pe care o dă celei de-a doua analogii a experienței:

Pentru ca percepția mea să conțină cunoaşterea unui eveniment, adică a ceva care se întâmplă real, ea trebuie să fie o judecată empirică în care să gândesc că succesiunea este determinată, că adică acest eveniment presupune în timp un alt fenomen căruia ea îi urmează necesar sau după o regula, în caz contrar, dacă pun fenomenul precedent şi evenimentul nu-î urmează necesar, ar trebui să consider percepția mea numai ca un joc subiectiv al imaginației mele... Astfel, raportul fenomenelor (considerate ca percepții posibile), raport după care ceea ce urmează (ceea ce se întâmplă) este determinat în timp, în ce priveşte existența lui, de ceva precedent în mod necesar şi după o regulă, prin urmare raportul dintre cauză şi efect, este condiția valabilității obiective a judecăților noastre cu privire la seria percepțiilor...[71].

Accentul cade, în analiza lui Kant, pe ideea că abia principii *a priori,* cum este principiul cauzalității, fac posibile judecăți empirice cu valoare obiectivă. Inducția singură nu poate sa dea socoteală de faptul că noi cunoaştem legi cauzale[72]. Or, tocmai cunoaşterea acestor legi - ca judecăți de experiență - face posibile acele anticipări sistematic reuşite care probează că suntem în posesia unei cunoaşteri cu valoare obiectivă. Că o clădire se va prăbuşi dacă îi vor fi şubrezite temeliile nu este o simplă aşteptare a celui care ar fi perceput în mod repetat mai întâi şubrezirea temeliilor şi apoi prăbuşirea clădirii, ci o anticipare fermă, care se întemeiază pe cunoaşterea unor relații cauzale necesare. Temeiul unor asemenea anticipări în viața de fiecare zi va fi, aşadar, acelaşi ca şi temeiul anticipării rezultatelor unui experiment ştiințific, într-un caz

ca şi în celălalt, anticiparea devine posibilă doar prin integrarea judecății de percepție în sistemul care este ştiința naturii, adică prin transformarea ei din judecată de percepție în judecată de experiență.

Note

1. Aici sunt utile două precizări. Prima este ca, pentru Kant, din clasa enunțurilor care nu pot fi formulate independent de informațiile pe care le oferă simțurile (care sunt „bazate pe principii empirice") aparțin ştiinței numai cele ale căror obiecte pot fi construite în intuiție şi pot

primi, în consecință, o descriere matematică. A doua precizare este că filosoful contrastează enunțurile fizicii propriu-zise cu enunțurile *a priori.* Iată două formulări semnificative, în acest sens, din § 36 al *Prolegomenelor.* „Există multe legi ale naturii pe care nu le putem cunoaşte decât prin mijlocirea experienței, dar legitatea şi corelarea fenomenelor, adică natura în genere, nu o putem cunoaşte prin nici o experiență, deoarece experiența are ea însăşi nevoie de asemenea legi, care întemeiază *apriori* posibilitatea ei." (Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățişa drept ştiință,* traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura AII, C.E.U. Press, Bucureşti, 1996, p. 121.) „Trebuie să deosebim însă legile empirice ale naturii, care presupun întotdeauna anumite percepții, de legile pure sau universale ale naturii, care, fără a avea la bază percepții particulare, cuprind numai condițiile corelării lor într-o experiență. Din punctul de vedere al celor din urmă, natura şi experiența posibilă sunt unul şi acelaşi lucru..." *(Jbidem,* p. 122.)

Vezi E. Adickes, „Kant als Naturwissenschaftler", în *Kanî-Studien,* voi. 29, 1924.

Contemporanul mai vârstnic al lui Kant, d'Alembert, a fost probabil ultimul din acele spirite care reuneau capacități ştiințifice şi filosofice eminente, chiar dacă el nu a produs o opera filosofică propriu-zisă. „Rețineri lăuntrice îl fac, în mod evident, incapabil să se supună disciplinei severe a metodei matematic-fizice, sa-şi determine conceptele prin definiții clare şi să aplice în mod consecvent o utilizare a limbajului stabilită în acest fel." (E. Adickes, *op. cit.,* p. 81.) H. Hoppe, *Kants Theorie der Physik,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1969, p. 10. Referindu-se la *Pmsn,* autorul afirmă ca în această lucrare nici nu se pune cel puțin întrebarea cum sunt posibile „legi ale naturii bazate pe experiență" *(ibidem,* pp. 67-68). Vezi H. Wagner, „Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernunft", în *Kant-Studien,* voi. 67, 1976, p. 439.

Punctul de plecare al acestei interpretări poate fi identificat într-o exprimare a Iui Kant, din „Cuvântul înainte" al *Pmsn.* Autorul distinge aşa-numita ştiință a naturii în sens propriu sau nu *(eigentliche oder uneîgentliche sogenannte Naturwissenschaft)* şi afirmă că prima se distinge de cea de-a doua prin certitudinea ei apodictică. (Vezi Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgriinde der Naturwissenschaft,* Meiner Verlag, Hamburg, 1997, p. 4.)

H. Reichenbach, *DerAufstieg der wissenschaftlichen Phiîosophie* (originalul englez *The Rise of Scienîific Philosophy,* 1951), Brauschweig, Vieweg, 1968, pp. 51-52 şi 55-56.

9. K.R. Popper, *Conjecturi şi infirmări,* traducere de C. Stoenescu şi

D. Stoianovici, Editura Trei, Bucureşti, 2001, p. 252. *IQ.Ibidem, p.* 120. II. Ph. Kitcher, „Kant's Philosophy of Science", în A. Wood (ed.), *Seif*

and Nature in Kanî's Philosophy, Corneli University Press, Ithaca,

1984, p. 186. 12.1mmanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* traducere de N. Bagdasar şi

L. Moisuc, ediția a IlI-a revizuită de I. Pârvu, Editura IRI, Bucureşti,

1998, p. 158. *3.Ibidem,* pp. 175-176. *I4.1bidem, p. 221. IS.Ibidem, p.* 194.

16.1mmanuel Kant, *Meîaphysische Anfangsgriinde...,* ed. cit., p. 75. 17-Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure...,* ed. cit., pp. 555-556. *IS.Ibidem,* p. 555.

9.Metaphysische Anfangsgriinde..., ed. cit., p. 9. 20.1. Newton, *Principiile matematice ale filosofici naturale,* traducere de

V. Marian, Editura Academiei, Bucureşti, 1956, p. 305.

21. Citatele sunt date după Alexandre Koyre, *Leş Regulaephilosophandi,* în Al. Koyre, *Etudes newtoniennes,* Gallimard, Paris, 1968, pp. 319, 326, 322.

22. Vezi *Meîaphysische Anfangsgriinde...,* ed. cit., p. 4.

23. „Dacă însă, ca de exemplu în chimie, aceste temeiuri sau principii ale cunoaşterii sunt în cele din urmă pur şi simplu empirice, iar legile pe baza cărora faptele date sunt explicate prin raţiune sunt pur şi simplu legi empirice, atunci lor nu le este proprie o conştiinţă a necesităţii (nu sunt apodictic certe) şi, prin urmare, întregul nu merită în sensul strict numele de ştiinţa; iar chimia ar trebui sa se numească de aceea mai degrabă artă sistematică decât ştiinţă." *(Ibidem,* p. 4.)

24. Pentru aceste informaţii şi multe alte detalii istorice semnificative cu privire la fundalul raţionalist al gândirii Iui Kant, vezi E. Watkins, „The Laws of Motion from Newton to Kant", în *Perspectives on Science,* nr. 5, 1997, şi „Kant's Justification of the Laws of Mechanics", în *Sîudies in the History and Philosophy of Science,* voi. 29, nr. 4, 1998. Concluzia lui Watkins este că atât wolffienii, cât şi unii dintre adversarii lor încearcă să ofere o ontologie inteligibilă pentru corpurile fizice şi totodată o întemeiere neempirică pentru legile care guvernează mişcarea corpurilor. *„«Principia»* Iui Newton nu încearcă nici unul din aceste lucruri deoarece elaborează principii matematice mai degrabă decât metafizice, iar legile mişcării sunt întemeiate mai degrabă în mod

empiric decât *apriori.'" (TheLawsofMotion...,p.* 11.) Şi, mai departe : „Wolffienii tind să ofere derivări neempirice, ontologice sau logice... Strategia lor standard este să arate în ce fel pot fi derivate legile mişcării din principii ontologice mai fundamentale care, în cele din urmă, trebuie să fie derivate cumva din principiile logice ale contradicţiei şi raţiunii suficiente" *(ibidem,* p. 26).

25. „Ceea ce este clar în acest argument e că multe din mişcările cruciale ale lui Kant au un caracter ontologic. De exemplu, afirmaţia lui că un corp nu poate produce o schimbare în propria lui stare este un principiu ontologic fundamental, ca şi afirmaţia lui că mişcarea este o proprietate relaţională simetrică. Astfel «cotitura critică» a lui Kant nu elimină consideraţii ontologice; mai degrabă ea le adaugă factori epistemo logici." *(Ibidem,* p. 30.)

26. „Dacă Newton nu a furnizat o asemenea demonstraţie, dar concepţia lui Kant asupra ştiinţei o cere, atunci omisiunea lui Newton va trebui să fie reparată furnizând o asemenea demonstraţie." (E. Watkins, *Kant's Jusli-fîcation...,* p. 553.)

27. „Astfel, legile mişcării ale lui Wolff, în formulările lor din *Vernunftige Gedanken,* diferă de cele ale lui Newton în modurile în care cele ale lui Kant diferă de cele ale lui Newton." *(Ibidem, p.* 543.)

28. Vezi H. Hoppe, „Kants Antwort auf Hume", în *Kant-Sîudien,* voi. 62, 1971, îndeosebi pp. 349-350 şi L.W. Beek, „A Prussian Hume and a Scotish Kant" (1978), în St. Tweyman (ed.), *David Hume. Criticai Assesments,* Routledge, 1995.

29. M. Friedman, „Causal Laws and the Foundations of Natural Science[11],

în P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant,* Cambridge University Press, 1992, p. 170.

SO.Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 122. 31. *Ibidem.* p. 174. 32.*Ibidem,* p. 158.

33. Vezi W. Harper, „Kant on the Apriori and Material Necessity", în R.S. Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science,* Reidel, Dordrecht, Boston, 1986.

34. M. Friedman caracterizează statutul pe care 1-a conferit Kant unei legi a naturii cum este legea gravitaţiei în termenii următori: „Datorită depen denţei ei esenţiale de cele din urmă [de datele experienţei - n.m., M.R], legea gravitaţiei este o lege empirica şi, prin urmare, strict vorbind nu este nici *a priori,* nici necesară. Cu toate acestea, datorită dependenţei menţionate mai sus [de analogiile experienţei şi de legile geometriei euclidiene - n.m., M.F.], legea gravitaţiei se bucură totuşi de un anumit

35.

^W^wWW^WH^ffl™^™|

gen de necesitate «empirică» sau «materială» în virtutea căreia ea este mult mai ferm stabilită şi asigurată în raport cu ceea ce este dat *a posteriori* decât orice generalizare inductivă sau orice ipoteză." (M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences,* Harvard University Press, Cambridge Mass., 1992, p. 167.) lata şi formulările, desigur nu atât de explicite, ale lui Kant: „Cum nici o existență a obiectelor simțurilor nu poate fi cunoscută cu totul *apriori,* dar totuşi relativ *a priori* în raport cu altă existență deja dată, şi cum şi atunci nu se poate ajunge decât la acea existență care trebuie să fie cuprinsă undeva în lanțul experienței din care percepția dată este o parte, necesitatea existenței nu poate fi cunoscută niciodată din concepte, ci totdeauna numai din legătura ei cu ceea ce este perceput, după legile generale ale experienței. Nu este nici o existență care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiția altor fenomene date decât existența efectelor rezultând din cauze date după legile cauzalității. Prin urmare, noi nu putem cunoaşte necesitatea existenței lucrurilor (substanțelor), ci numai pe cea a existenței stărilor, şi anume din alte stări care sunt date în percepție după legile empirice ale cauzalității" *(Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 230).

35.Vezi „Introducere Ia *Critica facultății de judecare",* traducere de C. Noica, în Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 396.

36.Buchdahl se refera la pasaje din „Prima introducere", cum este acesta : „Intelectul însă, în acțiunea sa legiferatoare transcendentală cu privire la natură, face abstracție de toată diversitatea legilor empirice posibile. El ține socoteala, în ea, doar de condițiunile posibilității unei experiențe în genere, din punct de vedere formal, în intelect nu e de întâlnit, prin urmare, principiul acela al afinității legilor particulare ale naturii" *(ibidem,* p. 405).

37.G. Buchdahl, „The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of Science", în L.W. Beck, *Proceedings of the Third International Kant Congress,* Reidel, Dordrecht, 1972, p. 158.

38. G. Buchdahl, *Kant and the Dynamics of Reason,* Blackwell, 1992, p. 197.

39.*Ibidem,* p. 208.

40.Ph. Kitcher, „The Unity of Science and Nature", în P. Parrini (ed.), *Kant and the Contemporary Epistemology,* Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1994, p. 257. Vezi şi Ph. Kitcher, „Projecting the Order of Nature", în **R.S.** Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science.*

41. Vezi „Prima introducere", p. 399,

42.1bidem, p. 405.

uijuml ^^^^___
^^^^^^^^^ffiw^^^HP
w^!^^ffff|p!pBw!!pWr^

43.1bidem, p. 406.

44.R.S. Butts, „Introduction", în R.S. Butts (ed.), *op. cit.,* p. 20.

45.1mmanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 493.

46. Vezi R.S, Butts, „The Methodological Structure of Kant's Metaphysics
of Science", în R.S. Butts (ed.), *op. cit.,* pp. 182-186. *41.1bidem,* p. 187. *4&.Ibidem.*

49. Vezi M. Friedman, „Kant on the Laws of Nature and the Foundations of

Newtonian Science", în G. Funke, Th. M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress,* voi. II/2, 1989, îndeosebi pp. 98-99. într-un alt text, Friedman caracterizează această scara prin metafora unei ierarhii a lumilor. „Cea mai abstractă lume este tocmai cea descrisă de conceptul transcendental al naturii în genere; lumea următoare este cea descrisă de principiile metafizice ale ştiinței pure ale naturii, o lume de substanțe nevii, pur materiale, acționând prin două forțe fundamentale, în acord cu legile newtoniene ale mişcării; lumea următoare este cea descrisa de teoria newtoniană a gravitației, o lume de corpuri cu mase care acționează potrivit legii gravitației ş.a.m.d." *(Causal Laws...,* în *op. cit.,* p. 186.)

50. Vezi M. Friedman, *Causal Laws... ,* pp. 170-175.

51. Vezi M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences,* îndeosebi partea a treia din capitolul III, pp. 149-159 şi partea întâi a capitolului IV, pp. 174-177. Ceea ce propune Friedman este o reconstrucție a argumen tului lui Kant. El recunoaşte ca cel mai important pas în reconstrucția lui, cel care duce de Ia legile lui Kepler la iegea gravitației universale, „nu apare în mod explicit în textul Iui Kant". (p. 149)

52. Vezi Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgriinde...,* ed. cit., p. 4. *53.1bidem,* p. 34.

54. Vezi M. Friedman, „Kant and the Twentieth Century", în R Parrini (ed.), *op. cit.,* pp. 38-39.

55. într-un studiu consacrat teoriei kantiene a experienței, care rămâne până astăzi incitant, Wolfgang Stegmuller susține, cu argumente originale, că ceea ce a urmărit Kant a fost o „întemeiere defintiva" a ştiinței mate matice a naturii din epoca sa. Kant, afirma el, „a fost un teoretician din şcoala aristotelica pentru care ştiința trebuie să duca la *episteme,* şi nu pur şi simplu la *doxa,* adică la presupuneri ipotetice" (W. Stegmuller, *Gedanken iiber eine mogliche raționale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung,* în W. Stegmullei, *Aufsâlze zu Kant und Wittgenstein,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgessellschafi, 1970, p. 20).

56. Pentru toate aceste observații şi precizări vezi § 18 şi 19 din *Prolegomene.* Ele se găsesc în traducerea citata mai sus Ia pp. 99-100.

57.

51. ibidem, p. 100. *.Ibidem,* p. 102. *59.Ibidem,* p. 103.

60. H. Hoppe, „Kants Anworî"..., pp. 340-341.

61. P. Guyer, *Kant and the Ctaims of Knowledge,* Cambridge University Press, 1987, pp. 91-120.

62. B. Longuenesse, „Kant et Ies jugements empiriques. Jugements de perception et jugements d'experience", *mKant-Studien,* voi. 86, 1995, pp. 278-307.

.Ibidem, p. 289.

64. Vezi *ibidem,* pp. 291-295.

65. Vezi *ibidem,* pp. 296-297.

66. Vezi *ibidem,* p. 304.

67.1mmanuel Kant, *Prolegomene,* ed. cit., p. 113.

68. Pentru discuția acestei teme, vezi şi P. Rohs, „Wahrnemungsurteile und Erfahrungsurteîle", în G. Schonrich, Y. Kato (ed.), *Kant in der Diskus-sion der Moderne,* Suhrkam Frankfurt am Main, Verlag, 1996. Autorul conchide: „Sistemul experienței nu mai conține judecăți de percepție; totuşi, el este posibil numai deoarece sunt posibile judecăți de percepție" (p. 187).

69.1mmanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgrunde..., ed. cit.,* p. 9.

70. G. Brittan sugerează că distincția dintre judecăți de experiență şi judecăți de percepție corespunde în linii mari distincției contemporane dintre legi şi generalizări accidentale. (Vezi G. Brittan Jr, *Kant's Theory of Science,* Princeton University Press, 1978, p. 183.) Această sugestie e confruntată cu obiecția că cea din urmă este o distincție relativă, adică o distincție care nu poate fi trasată decât într-un anumit orizont al cunoaşterii ştiințifice. Bunăoară, relațiile formulate de Kepler cu privire la mişcarea planetelor sistemului solar au fost socotite legi ale naturii înainte de formularea legilor mişcării şi a legii gravitației a lui Newton şi generalizări accidentale după aceea. La Kant, dimpotrivă, distincția judecăți de experiență - judecăți de percepție trasează granița dintre ceea ce aparține şi nu aparține cunoaşterii noastre bazate pe experiență, părții empirice a ştiinței. Poziția judecăților de percepție față de jude cățile de experiență este alta decât cea a generalizărilor accidentale în raport cu legile ştiinței.

71. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., pp. 212-213.

72. Kant opune punctul său de vedere, potrivit căruia noi putem cunoaşte relații cauzale particulare numai prin intervenția principiului *apriori* al cauzalității, punctului de vedere, acceptat până atunci de mulți Filosofi, conform căruia „numai prin succesiunile multor evenimente percepute

73.

şi comparate şi găsite concordante cu fenomene anterioare, am fost noi conduşi să descoperim o regulă, în virtutea căreia anumite evenimente urmează totdeauna anumitor fenomene, şi prin aceasta am fost înainte de toate determinaţi să formăm conceptul de cauză. După astfel de considerente, acest concept ar fi numai empiric şi regula pe care o procură, anume că tot ce se întâmplă are o cauză, ar fi la fel de contingenţă ca şi experienţa însăşi: universalitatea şi necesitatea fui nu ar fi decât fictive şi nu ar avea adevărata valabilitate universală, fiindcă nu ar fi *a priori, ci* ar fi întemeiate numai pe inducţie" *(Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 209).

Două concepte ale **cunoaşterii**

într-o literatură cuprinzătoare, îndeosebi **în** scrieri ale unor autori de orientare anîimetafizică din a doua jumătate a secolului al XlX-lea şi din prima jumătate a secolului **XX,** filosofia kantiană şi filosofia cunoaşterii de orientare empiristă sunt înfăţişate drept poli care se opun şi se exclud reciproc. Ernst Mach, de exemplu, îl asociază pe Kant şi kantianismul în genere cu proiectele **de** întemeiere *a priori* a ştiinţei naturii, în particular ale mecanicii, pe care le respinge cu hotărâre în cunoscuta sa lucrare consacrată istoriei critice a mecanicii[1]. Sistemul lui Kant a fost perceput de empiriştii logici drept o construcţie filosofică de factură raţionalistă, chiar drept ultimul mare sistem de filosofic raţionalistă. Atunci când filosofia kantiană este invocată drept fundal contrastant al prezentării şi argumentării unei concepţii empiriste asupra cunoaşterii se are în vedere, în primul rând, teoria kantiană privitoare la posibilitatea unei cunoaşteri independente de experienţă, o cunoaştere care se exprimă în enunţuri sintetice *a priori.* Astfel, Rudolf Carnap afirma că negarea existenţei unor enunţuri care sunt sintetice şi, totodată, *a priori,* care conţin adică o cunoaştere ce este independentă de experienţă în genere, ar reprezenta o caracterizare negativă a oricărei concepţii empiriste asupra cunoaşterii, în măsura în care empirismul poate fi calificat drept acea orientare epistemologică care susţine că nu există enunţuri sintetice *a priori.* „Acesta este *in nuce* întreg empirismul"[2]. Hans Reichenbach care, ca şi Carnap de altfel, îl trata cu respect pe Kant[3], afirma că teoria cunoaşterii dezvoltată în *CRP* îi apare empiristului ca o teorie care nu poate fi apărată. Nu pot exista enunţuri care sunt în acelaşi timp sintetice şi *apriori* în sensul lui Kant, adică înzestrate

cu atributele necesităţii şi generalităţii. Dezvoltarea ulterioară a cunoaşterii ştiinţifice este caracterizată de Reichenbach drept un proces de „dizolvare a sinteticului *a*

priori". Ideea kantiană a sinteticului *apriori* a fost o eroare, însă una istoric justificată. (Reichenbach admite că dacă Immanuel Kant ar fi trăit în epoca teoriei relativității şi a mecanicii cuantice el ar fi abandonat probabil ideea că există o cunoaştere sintetic-a *priori.*)

Programul lui Kant de a căuta un sintetic *a priori,* dezvăluind premisele logice ale cunoaşterii, este, aşadar, condamnat la eşec. Dacă o propoziție este o premisă a cunoaşterii ştiințifice ea nu este de aceea şi validă. Dacă vrem să ştim dacă premisele sunt adevărate, trebuie să dovedim, mai întâi, că însăşi cunoaşterea noastră ştiințifică este adevărată. Adevărul premiselor nu este de aceea mai bine întemeiat decât cunoaşterea ştiințifică. Această simplă analiză logică arată că filosofla sinteticului *a priori* a lui Kant nu poate fi apărată.[4]

Cititorii care înregistrează asemenea luări de poziție pot ajunge uşor la concluzia că între conceptul kantian al cunoaşterii şi acel concept al cunoaşterii de orientare empiristă care domină gândirea ştiințifică contemporană nu ar exista puncte de convergență notabile. Această impresie este însă greşită. Pe un alt plan al analizei, lucrurile se înfățişează cu totul altfel. Este acel plan pe care conceptul kantian al cunoaşterii şi conceptul cunoaşterii propriu gândirii empiriste moderne vor fi examinate pe fundalul opoziției dintre ceea ce numesc aici „două concepte ale cunoaşterii". Am în vedere ceea ce voi desemna în mod convențional prin expresiile *concept al cunoaşterii orientat spre conținut* şi *concept al cunoaşterii oriental spre formă,*

Voi încerca mai întâi să caracterizez conceptul cunoaşterii orientat spre conținut. In continuare, voi prezenta conceptul kantian al cunoaşterii drept un concept al cunoaşterii orientat spre formă, în cele din urmă, îmi propun să pun în evidență unele apropieri între conceptul kantian al cunoaşterii şi conceptul cunoaşterii al empirismului modern de orientare ştiințifică, în calitatea lor de concepte ale cunoaşterii orientate spre formă. Este o convergență care exprimă," sub un aspect determinat, viabilitatea şi perenitatea analizei kantiene" a cunoaşterii.

*

Un concept al cunoaşterii orientat spre conținut va putea fi caracterizat drept premisă şi punct de sprijin al unor tradiții ale gândirii metafizice. Dincolo de deosebiri notabile dintre aceste tradiții, motivațiile adoptării unui asemenea concept al cunoaşterii precum şi contururile sale mari vor putea fi schițate în felul următor.

Existența şi excelența cunoaşterii a fost apreciată în influente tradiții de gândire după gradul de apropiere şi de cuprindere a obiectului ei. Se porneşte de la presupunerea că toate acele demersuri de cunoaştere care mențin obiectul cunoaşterii într-o relație de exterioritate cu subiectul nu vor putea conduce la rezultate care merită pe deplin numele de *cunoaştere.* Cei mai categorici, din acest punct de vedere, pot fi considerați gânditorii mistici ai epocilor mai îndepărtate sau mai apropiate, care au conceput cunoaşterea supremă drept o identificare a subiectului cu obiectul cel mai înalt al cunoaşterii, cu Dumnezeu, cu absolutul, în această ipostază extremă a unui concept al cunoaşterii orientat spre conținut, cunoaşterea va fi concepută drept o contopire a subiectului cu obiectul cunoaşterii sale. într-o variantă mai puțin radicală, cunoaşterea va fi înțeleasă în unele orientări ale gândirii metafizice occidentale drept *pătrundere,* drept *preluare* a obiectului cunoaşterii în conştiința cunoscătoare. Cunoaşterea are loc atunci când obiectul *intră, pătrunde,* pentru a spune aşa în subiect, este *prins* de către subiect. Termenul cel mai folosit de filosofi pentru a desemna o asemenea înțelegere a cunoaşterii este *intuiția.* Cunoaşterea autentică este cunoaşterea intuitivă. Metafizicienii de diferite orientări şi din diferite timpuri, cei care au conferit contur acestei înțelegeri a cunoaşterii, par să pornească de la supoziția că adevărata cunoaştere, cunoaşterea esenței lucrurilor, pe care o oferă numai metafizica, spre deosebire de gândirea comună şi de cercetarea ştiințifică, este rezultatul unui proces de prindere nemijlocită a obiectului de către subiect. Este sensul în care şi gânditori influenți dintr-o epocă mai apropiată, ca Henri Bergson, Edmund Husserl sau Karl Jaspers, au opus cunoaşterea filosofică rezultatelor cercetării ştiințifice, pe care le-au calificat fie drept nedemne de acest nume, fie drept simple surogate ale cunoaşterii autentice[5], în sfârşit, în varianta cea mai atenuată a unui concept al cunoaşterii orientat spre conținut sunt recunoscute două modalități

DOUĂ CONCEPTE ALE CUNOAŞTERII

de cunoaştere - cea intuitivă şi cea conceptuală, discursivă -, dar se subliniază că ultima, spre deosebire de prima, ne va oferi doar în mod nesatisfacător ceea ce aşteptăm să ne ofere cunoaşterea: o relație cât mai strânsă cu obiectul, prinderea lui nemijlocită de către subiect.

Moritz Schlick, unul dintre puținii empirişti moderni care s-au aplecat cu insistență asupra analizei ideii cunoaşterii, a caracterizat conceptul cunoaşterii orientat spre conținut pe fundalul distincției sale dintre intuiție, ca trăire sau experiență subiectivă *(Erleben, Kenneri),* şi cunoaşterea propriu-zisă *(Erkennen, Erkenntnis).* Cei angajați față de acest concept - scrie Schlick - înțeleg cunoaşterea drept o reprezentare intuitivă prin care subiectul cunoaşterii „prinde" obiectele, le „preia în el". Prinderea *(Erfassen)* pare să fie metafora favorită utilizată în caracterizarea cunoaşterii drept intuiție. „Aceasta este o expresie pe care numai puțini gânditori au ştiut să o ocolească atunci când au încercat să determine esența cunoaşterii. Citim tot timpul că a cunoaşte un lucru înseamnă «a-1 prinde în minte»."[6] Tocmai pornind de la această înțelegere a cunoaşterii s-a legitimat metafizica tradițională drept cunoaştere intuitivă a transcendentului, a ceea ce nu este accesibil experienței.

Conceptului cunoaşterii orientat spre conținut i-a oferit o caracterizare izbitor de asemănătoare un eminent autor neokantian, contemporan cu Schlick, Ernst Cassirer. Este o apropiere al cărei sens va reieşi tot mai clar pe parcursul acestui studiu.

în „Introducerea" celui de-al treilea volum al monumentalei sale scrieri *Filosofici formelor simbolice,* intitulat „Fenomenologia cunoaşterii", Cassirer caracterizează drept o presupoziție de bază a tradiției metafizice, inaugurate de Parmenide, ideea că funcția gândirii cunoscătoare nu se reduce la „exprimarea ființei" potrivit propriilor ei categorii, ci este aceea de a-i „epuiza conținutul". Presupoziția este că gândirea cunoscătoare şi obiectul ei reprezintă o unitate. Aceasta este o pretenție care, observă Cassirer, nu este proprie doar raționalismului. Identitatea subiectului şi obiectului cunoaşterii, reducerea unuia la celălalt, au fost socotite țelul suprem al cunoaşterii, chiar dacă opiniile asupra mijlocului care ar conduce spre acest țel au fost dintre cele mai diferite. Nu numai gândirea pură, dar şi intuiția

sensibilă au putut fi desemnate drept mijlocul adecvat. Intr-un caz ca şi în celălalt, se presupune că ființa, în întreaga ei plenitudine, ne este oferită de cunoaşterea metafizică, este conținută în aceasta. In opoziție cu gândirea care operează cu simboluri, cu noțiuni, gândirea cunoscătoare prinde în mod nemijlocit ceea ce constituie obiectul ei, în cazul tradiției inaugurate de Parmenide, ființa ca atare. Ea „prinde" ceea ce ştiința legată de limbaj şi de concepte nu va putea atinge vreodată. Din această perspectivă, o bună parte din istoria filosofici, apreciază Cassirer, ni se înfățişează, dincolo de opoziția dintre orientări şi sisteme, ca o suită de sforțări îndreptate în una şi aceeaşi direcție. Iar lipsa unor rezultate convingătoare ale acestor eforturi mereu reluate este cea care nutreşte scepticismul. El se asociază fiecăruia dintre ele aşa cum umbra se asociază obiectului. Toate aceste mişcări de la o extremă la alta, pe care le înregistrează observatorul atent al desfăşurării istorice a gândirii occidentale, şi-ar avea originea, crede Cassirer, în conceperea cunoaşterii ca o „transpunere a obiectului în subiectul cunoscător", o transpunere care devine posibilă datorită unei presupuse cosubstanțialități a ființei şi minții cunoscătoare. Cerințele pe care le implică acest concept al cunoaşterii orientat spre conținut sunt formulate de Cassirer în felul următor:

> Gândul şi realitatea nu trebuie doar să-şi *corespundă* într-un sens oarecare, ci ele trebuie să se pătrundă reciproc. Funcția gândirii nu trebuie să se consume în *exprimarea* ființei, adică în cuprinderea şi desemnarea acesteia prin categoriile sale dătătoare de sens. Gândirea se simte mai degrabă în stare să se identifice cu realitatea, ea poartă cu sine convingerea că posedă în sine garanția că-i poate epuiza conținutul. Aici nu trebuie şi nu poate să persiste, în cele din urmă, o limită de netrecut; căci gândul şi obiectul spre care se îndreaptă acesta sunt unul şi acelaşi lucru[7].

Cotitura sau *răsturnarea* produsă de criticismul kantian în istoria gândirii filosofice a fost caracterizată în diferite feluri. Ea va putea fi caracterizată şi drept o trecere de la un concept al cunoaşterii orientat spre conținut la un concept al cunoaşterii orientat spre formă. Potrivit acestuia din urmă, cunoaşterea devine posibilă doar prin structurarea unui conținut dat de intuiție de către o formă

reprezentată de conceptele gândirii cunoscătoare. Conceptul cunoaşterii orientat spre formă a primit pentru prima dată contururi clare în filosofia teoretică a lui Kant. Un număr mare de pasaje din *Critica raţiunii pure* şi din *Prolegomene* pot *fi* invocate pentru a susține această afirmație, în cele ce urmează vor fi menționate doar câteva din cele mai semnificative.

O determinare pur negativă a conceptului kantian al cunoaşterii ar putea fi redată, pe scurt, în felul următor: nu există o cunoaştere directă, nemijlocită, intuitivă. Kant contestă, mai întâi, că oamenii, ca ființe raționale imperfecte, posedă ceva de felul unei intuiții intelectuale. Prin aceasta el se delimitează net de raționaliştii dogmatici ai vremii sale, de genul lui Crusius. Intelectul omenesc poate doar să gândească, nu să intuiască. Tocmai în aceasta constă, după Kant, deosebirea dintre intelectul omenesc şi intelectul divin, în al doilea rând, Kant neagă faptul că noi am putea obține cunoaştere prin intuițiile sensibile. Faptul că nu a realizat această imposibilitate, orientându-se spre deducția empirică a conceptelor intelectului, constituia, pentru Kant, păcatul capital al filosofiei empiriste a cunoaşterii din epoca sa.

O formulare pozitivă a conceptului kantian al cunoaşterii ar putea fi următoarea: nu există vreo altă intuiție în afară de intuiția sensibilă; aceasta oferă doar materia cunoaşterii; o cunoaştere despre realitate va lua naştere numai prin unirea acestei materii cu formele pure ale gândirii, cu categoriile. Este un punct de vedere căruia Kant îi dă mai întâi o formulare ipotetică, în „Introducerea" la *CRP:*

> Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experiență să fie un *compositum* din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-1 distingem de acea materie primă maî înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i şi abili de a-1 separa[8].

Prin intuiție sensibilă sunt date cunoaşterii omeneşti obiecte, prin conceptele intelectului acestea sunt gândite. Kant indică două surse

şi două componente ale oricărei cunoaşteri despre realitate, şi anume receptivitatea expresiilor şi spontaneitatea conceptelor, respectiv intuițiile sensibile şi conceptele pure ale intelectului. „Intuiția şi conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoaşteri, astfel că nici conceptele fără o intuiție care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte, nu pot da o cunoaştere."[9] Delimitându-se de raționalismul precritic, Kant sublinia că nu există o cunoaştre intuitivă. Intuiția reprezintă doar o componentă a oricărei cunoaşteri despre realitate. In confruntarea cu empirismul lui Locke sau Hume, Kant remarca, pe de altă parte, că din intuiții sensibile nu pot fi derivate concepte.

Natura noastră este de aşa fel, încât *intuiția* nu poate fi niciodată decât *sensibilă,* adică ea nu conține decât modul în care suntem afectați de obiecte. Din contra, capacitatea de a *gândi* obiectul intuiției sensibile este *intelectul.* Nici una din aceste două proprietăți nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect, şi fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Ideile *(Gedanken)* fără conținut sunt goale, intuițiile fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum şi de a ne face intuițiile inteligible (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-şi pot schimba funcțiile. Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoaşterea.[10]

Intuiția sensibilă oferă, aşadar, conținutul cunoaşterii noastre, conceptele intelectului îi dau forma. Fără intuiție cunoaşterea nu are conținut şi este, în acest sens, goală. Fără conceptele intelectului nu putem gândi obiecte în genere şi nu putem, prin urmare, cunoaşte obiecte. Intuiția sensibilă este o componentă a oricărei cunoaşteri despre realitate. O cunoaştere intuitivă despre realitate nu există însă. Cunoaşterea devine posibilă numai prin supunerea intuițiilor conceptelor. Ea cere, mai întâi, diversul intuiției, în al doilea rând, sinteza acestui divers prin imaginație şi, în al treilea rând, conceptele intelectului care îi conferă unitate sintetică[11].

Pentru trasarea contururilor conceptului cunoaşterii orientat spre formă în *CRP* este esențială sublinierea insistentă că nici conținutul

dat prin intuiție, nici conceptele fără conținutul dat în intuiție nu reprezintă cunoaştere. Kant afirmă explicit că orice cunoaştere bazată pe experiență „conține două elemente foarte diferite, anume o *materie* pentru cunoaşterea prin simțuri şi o anumită *formă* de a o ordona din izvorul intern al intuirii şi gândirii pure şi care sunt puse mai întâi în funcție şi produc concepte cu prilejul impresiilor"[12]. Delimitarea netă a acestor două elemente în analiza kantiană a cunoaşterii se sprijină pe opoziția fundamentală dintre sensibilitate şi intelect. Prin conceptele intelectului devine abia posibilă sinteza diversului şi, prin aceasta, cunoaşterea bazată pe experiență. Materia sintezei ne-o oferă însă intuiția sensibilă.

A gândi un obiect şi a *cunoaşte* un obiect nu este, deci, acelaşi lucru. Din cunoaştere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi conceptul, prin care, în genere, un obiect este gândit (categoria) ; şi, în al doilea rând, intuiția, prin care obiectul este dat; căci dacă conceptului nu i-ar fi dată o intuiție corespunzătoare, atunci el ar fi o idee în ceea ce priveşte forma, dar *fază* nici un obiect, şi prin ea nu ar fi posibilă nici o cunoaştere despre un lucru oarecare, fiindcă, după câte ştiu, nu ar exista nimic, şi nici nu ar putea exista ceva la care ideea să poată fi aplicată. Orice intuiție posibilă pentru noi este sensibilă, prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaştere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simțurilor.[13]

Dacă nu sunt raportate la obiecte date prin intuiție, conceptele intelectului rămân *„simple forme de gândire* prin care nu este cunoscut încă nici un obiect determinat"[14].

Kant a oferit o elaborare particulară, specifică conceptului orientat spre formă. Particularitățile acestei elaborări decurg, în primul rând, din concepția kantiană asupra formei cunoaşterii. Pentru Kant, concepte pure, concepte despre obiecte în genere, iac posibilă experiența, fiind condiții *a priori* ale acesteia. Valabilitatea obiectivă a acestor concepte, a categoriilor, constă în aceea că, în calitate de forme pure, ele fac posibilă sinteza diversului şi, prin aceasta, cunoaşterea. Kant subliniază cu insistență că sinteza diversului nu poate avea loc prin simțuri sau prin forma pură a intuiției sensibile. Acea corelare

care este desemnată de Kant prin termenul *sinteză* este caracterizată drept „un act al intelectului"[15]. Sensibilitatea şi intelectul sunt acele facultăți care conferă cunoştințelor noastre determinările lor sensibile şi respectiv formale. Conceptul cunoaşterii orientat spre formă a fost elaborat de Kant în cadrele unei teorii transcendentale asupra facultăților (capacităților) care fac posibilă cunoaşterea.

Doar o formulare particulară a conceptului cunoaşterii orientat spre formă, şi nu însuşi acest concept, depinde de o teorie asupra facultăților cunoaşterii, cum este cea elaborată de Kant. Dacă abandonăm orice teorie de acest gen caracteristicile fundamentale, definitorii ale conceptului vor rămâne neafectate. Ele ar putea fi prezentate schematic astfel: dualism al conținutului (intuițiile) şi formei (conceptele) ; între concepte şi intuiții există o prăpastie logică; conceptele nu pot fi derivate din intuiții; cunoaşterea noastră despre realitate se constituie prin corelarea intuițiilor sensibile şi a conceptelor; conceptele sunt condiții ale posibilității oricărei cunoaşteri prin experiență; ele sunt *a priori* în sensul că fac posibilă experiența; valabilitatea obiectivă este conferită conceptelor de capacitatea lor de a corela, de a structura intuițiile sensibile ; orice cunoaştere prin experiență reprezintă o întrepătrundere indisociabilă a intuițiilor şi conceptelor; nu există conținuturi sensibile despărțite de orice formă conceptuală, adică intuiții, ca *materia nuda,* nestructurate de nici o formă.

Contribuții semnificative la elaborarea unui concept al cunoaşterii orientat spre formă, care pot fi găsite în reflecții epistemologice ocazionale ale unor cercetători ai naturii de cel mai înalt rang, precum şi în analize mai sistematice ale unor filosofi cu formație ştiințifică, susțin această concluzie. La fel ca şi Kant, dar cu referire specială la ştiința matematică modernă a naturii, autori ca Hermann von Helmholtz, Albert Einstein sau Moritz Schlick au fost orientați în reflecțiile şi analizele lor de interesul pentru evidențierea condițiilor care fee posibilă o cunoaştere cu valoare obiectivă, în mod firesc, considerațiile acestor autori, spre deosebire de cele ale lui Kant, au un caracter preponderent metodologic. Cu atât mai remarcabilă ne apare convergența lor cu unele concluzii ale analizei kantiene, pe linia elaborării unui concept al cunoaşterii orientat spre formă.

Hermann von Helmholtz, socotit cel mai de seamă cercetător german al naturii din a doua jumătate a secolului al XlX-lea, a conceput dualitatea conținutului şi a formei cunoaşterii în termenii distincției dintre experiențe senzoriale, care iau naştere prin acțiunea stimulilor asupra organelor noastre de simț, şi concepte, care sunt create pentru a coordona şi a sistematiza aceste experiențe. Tocmai necesitățile unei coordonări şi sistematizări tot mai eficiente a datelor senzoriale orientează imaginația conceptuală, precum şi selecția produselor acesteia. Schimbările care au loc în fundamentele unei discipline ştiințifice sunt, în primul rând, consecința invenției şi selecției conceptelor.

Relația dintre conținuturi senzoriale date şi concepte create va fi caracterizată drept o relație dintre semne şi ceea ce este desemnat prin semne. „Un semn - sublinia Helmholtz -nu trebuie să aibă nici o asemănare cu acel obiect al cărui semn este. Relația dintre cele două se limitează la faptul că acelaşi obiect, care acționează în aceleaşi împrejurări, cere acelaşi semn şi că deci semne diferite corespund întotdeauna unei acțiuni diferite."[16] Coordonarea univocă epuizează relația dintre datele senzoriale şi construcțiile conceptuale. Relația nu este una de reflectare, de oglindire, şi nici una de natură genetică. Ca şi conceptul kantian al cunoaşterii, acest concept metodologic al cunoaşterii orientate spre formă a fost elaborat printr-o distanțare clară de ideea empiristă tradițională a derivării conceptelor din datele primare furnizate de organele de simț.

Tema a căpătat un profil deosebit de pregnant în reflecțiile metodologice ale lui Albert Einstein. Einstein a formulat un punct de vedere clar articulat asupra relației dintre lumea impresiilor senzoriale şi lumea construcțiilor conceptuale.

Prima afirmație a lui Einstein a fost aceea că noțiunile fizicii teoretice, ca de altfel toate conceptele noastre, nu pot fi derivate din experiențele senzoriale, aşa cum au crezut unii gânditori empirişti din trecut, între experiențele senzoriale şi concepte există „o prăpastie logică". Faptul că acest lucru nu a fost mult timp recunoscut s-ar putea datora împrejurării că atât conceptele gândirii comune, cât şi cele ale ştiinței, funcționează cu mult succes în coordonarea şi sistematizarea diferitelor domenii ale experienței noastre senzoriale. Iar cea mai simplă explicație a eficienței lor este cea genetică.

Tocmai deoarece multe concepte sunt atât de eficiente în coordonarea experienţelor noastre senzoriale, deoarece trecerile de la anumite concepte la anumite experienţe senzoriale şi invers au devenit obişnuinţe adânc înrădăcinate, ideea că primele ar fi derivate din ultimele prin abstracţie ne poate apărea atât de firească[17]. A doua afirmaţie a lui Einstein este că dacă conceptele nu sunt abstrase din datele senzoriale, ci sunt, dimpotrivă, invenţii libere ale minţii omeneşti, rezultă că ele vor putea fi întotdeauna înlocuite cu altele, care funcţionează mai eficient în sistematizarea unui anumit domeniu al experienţei. Ceea ce se poate vedea foarte bine în dezvoltarea istorică a gândirii fizice. Nu există, aşadar, concepte pure, *a priori,* concepte care ar reprezenta condiţii ale posibilităţii cunoaşterii prin experienţă în genere, în sensul lui Kant[18].

Din punctul de vedere al interesului pentru elaborarea unui concept al cunoaşterii orientat spre formă fundamentală este aici sublinierea că, independent cât de bine ar fi adaptate conceptele propuse de oamenii de ştiinţa pentru ordonarea unei mase de experienţe senzoriale, relaţia dintre ele şi aceste experienţe este una de coordonare între entităţi distincte, disparate din punct de vedere logic. Caracterizând „independenţa logică a conceptelor faţă de experienţele senzoriale", Einstein scria că „nu avem de-a face aici cu o relaţie cum este cea dintre supă şi carnea din care este preparată, ci mai degrabă de una de felul celei ce există între numărul de la garderobă şi pardesiu"[19]. O asemenea relaţie de corespondenţă şi coordonare este însă pe deplin suficientă pentru a explica posibilitatea de a supune enunţuri generale, formulate în termenii anumitor concepte, controlului acelor propoziţii care ne informează asupra unor experienţe particulare.

Marile contururi ale acelui concept al cunoaşterii care se desprinde din asemenea reflecţii metodologice pot fi fixate după cum urmează. Conceptele şi enunţurile, ca relaţii între concepte, capătă conţinut şi semnificaţie empirică doar prin coordonarea lor univocă cu anumite experienţe senzoriale. Invers, lumea experienţelor senzoriale devine inteligibilă prin funcţia coordonatoare şi sistematizatoare a conceptelor gândirii comune şi ştiinţifice[20]. Noţiunile care sunt în mod direct corelate cu anumite complexe de date senzoriale sunt numite de Einstein „noţiuni primare". Toate celelalte noţiuni primesc

conținut empiric doar în măsura în care sunt corelate cu noțiunile primare, formând împreună cu acestea un sistem. Regularitățile empirice ale gândirii comune, precum şi legile ştiinței sunt enunțuri care, în virtutea relației dintre conceptele ce intervin în formularea lor şi noțiunile primare, ne spun ceva cu privire la ordinea şi succesiunea experiențelor noastre senzoriale.

Gândirea conceptuală în general, ştiința teoretică în particular, constau în stabilirea de corelații, de raporturi. Dezvoltarea cunoaşterii ştiințifice pun în evidență mai clar că orice cunoaştere despre realitate are o natură strict relațională. Obiectul ei îl constituie nu realități substanțiale, ci relații invariante de un nivel mai scăzut sau mai înalt de generalitate. Helmholtz, un cercetător familiarizat cu filosofia teoretică a lui Kant, scria:

Orice lege a naturii afirmă că din condiții care sunt într-o anumită privință identice decurg întotdeauna consecințe care sunt într-o altă privință identice. Deoarece ceea ce este identic în lumea noastră senzorială este indicat de aceleaşi semne, succesiunii legice ale aceloraşi efecte, corespunzătoare acțiunii aceloraşi cauze, le va corespunde o succesiune tot aşa de regulată în domeniul senzațiilor noastre[21].

Orice cunoaştere despre realitate, care este posibilă doar prin experiență, va consta, aşadar, în fixarea prin concepte şi relații între concepte a unor raporturi constante, invariante în complexe de experiențe senzoriale repetabile. Numai relații invariante în raport cu anumite circumstanțe pot constitui un obiect al cunoaşterii.

Este o temă pe care o întâlnim şi în *Critica rațiunii pure*. Kant caracterizează aici natura, ca obiect al cunoaşterii, drept „ordinea şi regularitatea fenomenelor". Tot ceea ce putem cunoaşte despre „obiectele simțurilor" sunt conexiunile lor, relațiile lor de dependență reciprocă.

Nu este nici o existență care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiția altor fenomene date decât existența efectelor rezultând din cauze date, după legile cauzalității. Prin urmare, noi nu putem cunoaşte necesitatea existenței lucrurilor (substanțelor), ci numai pe cea a existenței stării lor, şi anume din alte stări care sunt date în percepție după legile empirice ale cauzalității.[22]

Asemenea apropieri şi convergenţe ale analizelor lui Kant cu reflecţiile metodologice ale unor cercetători ai naturii dintr-o epocă mai târzie pot sa apară surprinzătoare. Ele vor înceta să fie aşa dacă vom ţine seama de faptul că deşi analizele din *CRP* au drept obiect condiţiile de posibilitate ale cunoaşterii în genere, ele au fost formulate prin examinarea a ceea ce Kant a considerat drept prototip al cunoaşterii cu valoare obiectivă, adică cu referire la fizica newtoniană.

Unele implicaţii ale conceptului cunoaşterii orientat spre formă au fost puse în evidenţă foarte clar prin consideraţiile lui Schlick asupra opoziţiei dintre experienţa sau trăirea subiectivă *(Erlebnis)* şi cunoaştere *(Erkennen).* Experienţa subiectivă, ca prezenţă în conştiinţă, ca trăire a unui anumit conţinut, nu reprezintă cunoaştere. Expresia „cunoaştere intuitivă a unei realităţi transcendente" este o contradicţie în termeni. Realitatea transcendentă nu poate fi trăită, resimţită subiectiv, căci ea este transcendentă doar atât timp cât nu constituie obiect al trăirii. Cunoaşterea ia naştere prin integrarea experienţelor subiective într-un sistem de concepte, adică printr-un proces de ordonare şi sistematizare a ceea ce ne este dat. Tot aşa de puţin cum este posibilă o cunoaştere intuitivă, este posibilă cunoaşterea transcendentului ca „lucru în sine". Afirmaţia că o cunoaştere a lucrului în sine nu este în principiu posibilă constituie concluzia firească ce rezultă din faptul că nu ne putem reprezenta lucrurile aşa cum sunt ele, independent de orice sistem de concepte. Conceptele din care se compune acest sistem sunt *a priori,* nu în sensul că reprezintă structuri date o dată pentru totdeauna care fac posibilă cunoaşterea în genere, ci în sensul că, în calitate de forme, ele structurează conţinutul intuitiv şi fac, prin aceasta, posibilă o cunoaştere mai mult sau mai puţin adecvată a realităţii[23]. Orice cunoaştere este, potrivit naturii sale, cunoaşterea unor relaţii, a unor raporturi exprimate prin concepte şi corelaţii între concepte. Doar caracteristicile structurale ale lumii sunt accesibile cunoaşterii. Conţinutul îl putem intui, resimţi în mod subiectiv, dar nu îl putem cunoaşte. Cunoaşterea este simbolică în sensul că reprezintă o descriere structurală a faptelor printr-un sistem de semne. Intuiţiile oferă doar materia cunoaşterii. Ele sunt subiective ; cu alte cuvinte, ele sunt ale unui anumit subiect şi nu pot fi comunicate altuia. Cunoaşterea este,

dimpotrivă, ceva comunicabil şi testabil, controlabil de către alții, deoarece are drept obiect doar formele, structurile[24]. Concluzia este că doar un concept al cunoaşterii orientat spre formă poate să dea socoteală de valabilitatea obiectivă a cunoştințelor din viața de fiecare zi şi din ştiința.

Bilanțul acestor analize ar putea fi formulat spunând că acea reflecție metodologică care a fost stimulată de schimbările profunde în fundamentele ştiinței exacte a naturii, produse de teoria relativității şi mecanica cuantică, s-a desfăşurat pe linia conceptului cunoaşterii orientat spre formă, un concept care a primit pentru prima dată contururi clare în filosofia transcendentală a lui Kant. într-un al doilea pas, trebuie să se sublinieze totodată opoziția dintre rezultatele acestei reflecții, care s-a dezvoltat pe fundalul unei concepții empiriste asupra cunoaşterii, şi apriorismul kantian. Pentru Kant, cunoaşterea este rezultatul reunirii intuițiilor şi conceptelor pure ale intelectului. Pentru empirismul modern, cunoaşterea reprezintă o coordonare univocă a unor experiențe senzoriale date şi a unor concepte create în mod liber de mintea omului, respectiv, a cercetătorului. Reflecția metodologică modernă asupra ştiinței porneşte de la supoziția că nu există condiții ale posibilității exprienței valabile pentru toate domeniile cunoaşterii şi pentru toate timpurile, adică de la o respingere frontală a apriorismului kantian. Este o tema care a fost menționată în partea introductivă a acestui studiu. Se pune, totuşi, întrebarea dacă această reflecție nu este în măsură să justifice, într-o variantă slăbită, ideea unei condiționări *a priori* a cunoaşterii noastre empirice.

încă Reichenbach sublinia, în studiile sale consacrate teoriei relativității, că putem distinge două sensuri în care anumite concepte şi principii sunt caracterizate drept *a priori:* sensul de precondiții necesare şi imuabile ale experienței în genere şi sensul de elemente constitutive ale cadrului în care se dezvoltă cunoaşterea ştiințifică într-o anumită perioadă a evoluției ei istorice. Teoria relativității a arătat că primul sens trebuie să fie abandonat, dar cel de-al doilea trebuie să fie reținut. Ca şi în mecanica clasică, în teoria relativității anumite concepte creează cadrul descrierii realității fizice şi fac în acest fel posibile toate enunțurile particulare ale teoriei. A spune

despre aceste concepte că *sunt a priori* înseamnă a afirma că ele sunt elemente constitutive fundamentale ale descrierii teoretice a lumii fizice. Abia ele fac posibilă o asemenea descriere. Drept cadre în care se dezvoltă o tradiție de cercetare științifică ele funcționează, în cadrul acestei tradiții, drept fundamente de la sine înțelese, sustrase discuției şi examenului critic. Unii dintre actorii principali ai revoluției care a avut loc în fizică în prima jumătate a secolului XX au atras atenția asupra statutului aparte a acestor concepte şi principii şi asupra implicațiilor oricărei reconsiderări a structurii conceptuale a gândirii fizice.

Pe baza experienței elaborării noii mecanici cuantice, operă în care a fost profund implicat, cercetătorul german Werner Heisenberg a prezentat evoluția istorică a fizicii moderne drept o succesiune de „teorii închise". Acestea sunt teorii fundamentale, care realizează o descriere şi o explicație unitară a regularităților dintr-un domeniu cuprinzător de fapte experimentale prin introducerea unui nou sistem de concepte şi principii. Esîe ceea ce Heisenberg caracteriza drept „o schimbare a structurii gândirii", care oferă înțelegerea unor noi domenii de fenomene, acele fenomene care nu sunt inteligibile în structurile de gândire proprii vechii teorii. Calitatea elementelor constitutive ale unei asemenea structuri de gândire de a reprezenta condiții *a priori* ale posibilității experienței este scoasă în evidență, arată Heisenberg, de marile dificultăți de a şi le însuşi şi de a le accepta pe care le vor întâmpina toți aceia care s-au format drept cercetători şi au desfăşurat o activitate de cercetare încununată de succes în cadrul unei structuri conceptuale esențial diferite. „Aici chiar fizicieni remarcabili - observă Heisenberg - întâmpină dificultăți mari. Deoarece exigența schimbării structurii gândirii poate naşte sentimentul prăbuşirii terenului de sub picioare. Un savant care a obținut ani de-a rândul mari succese cu structura gândirii la care s-a adaptat în tinerețe nu poate fi gata să-şi modifice această structură numai pe baza unor noi experimente... Cred că nu putem aprecia suficient de mult dificultățile care apar în această situație. Cine a trăit disperarea cu care reacționează în ştiință oameni inteligenți şi conciliant Ia provocarea schimbării structurii de gândire se poate, dimpotrivă, doar mira că asemenea revoluții sunt în general posibile în ştiință."[25]

Numeroase mărturii ale cercetătorilor implicați, precum şi studii istorice de caz consacrate unor episoade de reconsiderare a fundamentelor conceptuale în ştiință indică necesitatea de a distinge între diferite straturi *şi* niveluri ale eşafodajului conceptual al ştiinței, din punctul de vedere al relației lor cu datele observației şi experimentului. Dacă o mare varietate de enunțuri formulate în termenii unor concepte de un nivel scăzut de generalitate vor trebui să fie revizuite în lumina unor noi rezultate ale cercetării empirice, cadrele conceptuale ale unor mari tradiții de cercetare vor fi supuse controlului faptelor doar în mod indirect, adică sub aspectul fertilității lor, al capacității de a conduce la

formularea şi rezolvarea cu succes a unei mari varietăți de probleme ştiințifice. Este ceea ce se poate spune despre conceptele de spațiu-timp-mişcare ale Iui Newton în raport cu conceptul de mişcare al fizicii aristotelice şi medievale, despre conceptul de spațiu-timp curbat al teoriei generale a relativității în raport cu conceptele newtoniene sau despre conceptul de undă de probabilitate al mecanicii cuantice în raport cu conceptul de traiectorie a mişcării unei particule din fizica clasică. Opțiunea unei comunități ştiințifice de a adopta un nou sistem de concepte drept cadru constitutiv şi orientativ al cercetării este mai degrabă o decizie luată pe baza unor considerații pragmatice, ținând seama de rezultatele pe care le-a făcut deja posibile şi cu deosebire de cele pe care le promite, decât acceptarea unui verdict constrângător al observațiilor şi experimentelor particulare. Din această perspectivă, o recuperare într-o formă relativizată a conceptului kantian de *a priori* va apărea pe deplin îndreptățită. S-a atras atenția, în acest sens, asupra faptului că un filosof empirist ca Rudolf Carnap, care s-a distanțat în mod clar de conceptul kantian al sinteticului *apriori,* a evidențiat totodată statutul distinct al structurii conceptuale fundamentale în ştiința teoretică a naturii prin afirmarea unei distincții nete între cadrul conceptual sau lingvistic al cercetării teoretice şi investigațiile empirice propriu-zise care au loc în acest cadru, între schimbări ale cadrului însuşi, care sunt evenimente cu totul excepționale, şi schimbări care au loc în mod continuu într-un cadru dat[26]. Contestând existența unui cadru conceptual dat o dată pentru totdeauna prin însăşi structura capacităților noastre de cunoaştere, cum este cel reprezentat de

conceptele pure ale intelectului la Kant, Carnap va sublinia totodată acele caracteristici distinctive ale cadrului conceptual al cercetării ştiinţifice care îi conferă statutul unui *a priori* relativ şi dinamic[27]. Distincţia dintre schimbări ştiinţifice în cadre date şi schimbarea cadrelor conceptuale ale cercetării, o distincţie care aruncă o lumină nouă asupra temei kantiene a cunoaşterii *a priori,* a fost consacrată prin opera lui Thomas Kuhn, recunoscut, astăzi, drept cel mai influent istoric şi filosof al ştiinţei din a doua jumătate a secolului **XX.** La Kuhn, aceasta este distincţia dintre ştiinţa normală, ca cercetare bazată pe paradigme, şi schimbarea paradigmelor, iar în scrierile lui mai târzii distincţia dintre schimbări care afectează şi, respectiv, nu afectează cadrul conceptual al unei tradiţii de cercetare ştiinţifică, schema ei lexicală sau taxonomică specifică, numită acum *lexicon*[28]. Această distincţie este pentru Kuhn tot atât de fundamentală şi de netă cât este pentru Carnap distincţia dintre schimbări ale carcasei lingvistice şi revizuirea cunoştinţelor dobândite într-un cadru conceptual dat[29]. Spre deosebire de Carnap, Kuhn a făcut însă referiri directe la Kant. în partea finală a unui text publicat în 1990, text în care expune în mod sumar şi incomplet ideile unei noi cărţi pe care nu a putut-o încheia, el face următoarea remarcă semnificativă ; „Probabil a devenit clar că poziţia pe care o dezvolt este un fel de kantianism post-darwinist. Ca şi categoriile lui Kant, lexiconul furnizează precondiţiile experienţei posibile. Dar categoriile lexicale, spre deosebire de strămoşii lor kantieni, se pot schimba şi se schimbă atât cu timpul, cât şi cu trecerea de la o comunitate la alta"[30]. Iar în ultimul text publicat în timpul vieţii, Kuhn s-a referit din nou, mai pe larg, la ceea ce apropie şi distinge poziţia lui de cea a lui Kant. Reamintind distincţia lui Reichenbach între două sensuri care pot fi date conceptului de *a priori,* acela de elemente imuabile care constituie precondiţii ale experienţei în genere, şi acela de concepte şi principii care oferă un cadru în care se realizează cunoaşterea despre lume într-un domeniu al cercetării şi într-o secvenţă a istoriei ei, Kuhn scrie:

Cu toate că este o sursă mai articulată de categorii constitutive, lexiconul meu structurat se aseamănă cu *a priori-u*\ lui Kant, dacă cel din urmă este luat în sensul al doilea, cel relativizat. Ambele sunt

constitutive *experienței posibile* asupra lumii, dar nici unul din ele nu dictează ceea ce trebuie să fie experiența. Mai degrabă, ele sunt constitutive pentru seria infinită a experiențelor posibile, a căror producere poate fi concepută în lumea reală la care oferă ele acces. Care din aceste experiențe, ce pot fi concepute, au loc în lumea reală este ceva care trebuie să fie învățat, atât din experiența de fiecare zi, cât şi din experiența mai sistematică şi rafinată ce caracterizează practica ştiințifică. Ele amândouă sunt profesori neîndurători, care rezistă în mod ferm promulgării de opinii inadecvate formei de viață pe care o permite lexiconul[31].

De la statutul de precondiție a experienței în genere la cel de cadru constitutiv al unei forme de viață ştiințifică - iată istoria pe care a parcurs-o conceptul cunoaşterii *a priori* în epoci ştiințifice şi climate filosofice distincte. Este de presupus că ne aflăm încă departe de capătul unei îndelungate posterități.

Note

1. Vezi E. Mach, *Die Mechanik în ihrer Entwicklung hisîorisch-kritisch dargestellt,* Brockhaus, Leipzig, 1921, îndeosebi „Cuvântul înainte" al ediției a VII-a din 1912, p. IX.

2. Vezi R. Carnap, *Einfuhrung in die Philosophie der Naîurwissenschaft,* Nymphenburger Verlagsdhandlung, Munchen, 1969, în special capitolul „Sinteticul *a priori"* a lui Kant, cu această concluzie la p. 179.

3. Filosofia lui Kant ar fi exprimat starea ştiințelor vremii sale, iar răs punsurile ei la întrebările pe care le-a formulat au fost răspunsurile posibile ținând seama de această stare. Sistemul construit de Kant îi apare lui Reichenbach într-o lumină favorabilă în raport cu acele cons trucții speculative ulterioare care sunt „opera unor oameni care au trecut cu vederea pe de-a întregul rezultatele filosofice ale ştiinței vremii lor şi au dezvoltat, sub numele de filosofie, sisteme naive de generalizări şi analogii ieftine". (H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaft-lichen Philosophie,* Braunschweig, Vieweg, 1968, p. 142.)

4. H. Reichenbach, *op. cit.,* p. 133.

5. în scrierile lui Moritz Schlick, această temă apare în formulări sugestive. Iată doar un singur pasaj semnificativ: „Intuiția bergsoniană nu are nimic de-a face cu sensul pe care îl are acest cuvânt, atât în ştiință, cât şi în viața de fiecare zi. Cu toate acestea, «cunoaşterea intuitivă» a lui

6.

Bergson nu este nimic altceva decât o formulare deosebită a unei idei foarte vechi, care străbate aproape toate sistemele tradiționale ale filosofici. Este ideea existenței unor grade diferite de cunoaştere (ceea ce este întru totul adevărat) şi a dependenței gradului de cunoaştere de intimitatea contactului dintre subiectul cunoscător şi lucrul cunoscut (ceea ce este în întregime fals). S-a crezut că întreaga cunoaştere explicativă, cea comună şi cea ştiințifică... trebuie, din acest motiv, să rămână în întregime *descriptivă* şi că *ea nu va atinge niciodată* cel mai înalt grad. Căci se părea că ceea ce doream să cunoaştem este lucrul însuşi, şi nu doar o descriere a lui. Prin urmare, cunoaşterea ştiințifică părea să fie doar o treaptă pregătitoare sau un înlocuitor pentru cel mai înalt grad de cunoaştere care constă în prinderea nemijlocită a obiectului însuşi." (M. Schlick, *Formă şi conținut; o introducere în gândirea filosofică,* traducere de Angela Teşileanu, Editura Pelican, Giurgiu, 2003, p. 140.)

6. M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnistheorie,* ediția a Il-a, Julius Springer Verlag, Berlin, 1925, p. 78.

7. E. Cassirer, *PhilosophiedersymbolischenFormen. DritterTeil, Phăno-menologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 4.

8. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 50.

9. *Ibidem,* p. 95.

1Q. Ibidem, pp. 95-96.

11. Vezi *ibidem,* p. 112.

2.Ibidem, pp. 119-120.

n.Ibidem, p. 141.

14.*Ibidem,* p. 144.

15. Vezi *ibidem,* p. 126.

16.H. von Helmholtz, *Vorträge undReden,* 2 voi., Braunschweig, Vieweg, 1884, p. 226.

17. Vezi A. Einstein, „Observații asupra teoriei cunoaşterii a lui Bertrand Russell", în A. Einstein, *Cum văd eu lumea,* ediția a II-a, Humanitas, 2000, îndeosebi pp. 92-93. Autorul menționează la începutul articolului său că a fost condus la punctul de vedere formulat aici de reflecții asupra unor probleme principiale ale fizicii teoretice.

18.Vezi A. Einstein, „Fizica şi realitatea", în *op. cit.,* p. 111.

19.Ibidem, pp. 113-114.

20. „Expresia «inteligibilitate», aşa cum o folosim aici, trebuie luată în accepția ei cea mai modestă. Ea înseamnă realizarea unei ordini între experiențele senzoriale, prin crearea de concepte generale şi de relații între aceste concepte, ca şi prin relații stabilite, într-un fel oarecare, între concepte şi experiențe senzoriale." *(Ibidem,* p. 111.)

21. H. von Hemholtz, *op. cit,,* p. 226.

22.1mmanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., p. 230.

23. Vezi *Allgemeine Erkenntnistheorie,* pp. 82 şi urm.

24.0 discuție a acestei teme, poate unica prin amploarea şi dimensiunea ei analitică, poate fi găsită în studiul lui Schlick, „Formă şi conținut...", în *op. cit.,* pp. 101-197.

25. W. Heisenberg, „Transformări ale structurilor de gândire în progresul ştiinţei", în W. Heisenberg, *Paşi peste graniţe,* traducere de Ilie Pârvu, Editura Politică, Bucureşti, 1977, p. 291.

26. Vezi, în acest sens şi Michael Friedman, *Philosophical Naturalism,* adresa prezidenţială la reuniunea anuală a Societăţii Americane de Filosofic, Pittsburgh, aprilie 1996 şi „Kantian Themes in Contemporary Philosophy", *în Aristotelian Socîety,* Supplementary volume 72, 1998.

27. Vezi în primul rând studiul „Empirism, semantică şi ontologie", în care Carnap distinge carcasele sau structurile lingvistice, adoptate drept cadre ale unei cercetări, de cercetările propriu-zise care se realizează în acest cadru şi de rezultatele lor. în încheierea studiului, autorul subliniază că deşi aceste cadre sunt şi ele istoric schimbătoare, prefacerea lor are loc pe alt plan şi pe baza altor considerente decât revizuirea rezultatelor cercetărilor empirice pe care le fac ele posibile. „Acceptarea sau respin gerea unor forme lingvistice abstracte, ca şi acceptarea sau respingerea oricăror altor forme lingvistice, în orice ramură a ştiinţei, va fi decisă în cele din urmă de eficienţa lor instrumentală, de raportul între rezultatele obţinute şi cantitatea şi complexitatea eforturilor cerute. Aruncarea unor interdicţii dogmatice asupra unor forme lingvistice, în locul verificării lor prin succesul sau eşecul înregistrat în întrebuinţarea lor practică, este mai mult decât inutilă; ea este efectiv dăunătoare, deoarece poate împiedica progresul ştiinţei." (R. Carnap, *Semnificaţie şi necesitate,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972, p. 284.)

28. Vezi Th.S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice,* traducere de Radu J. Bogdan, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, respectiv Thomas S. Kuhn, „Drumul de la «Structură»", traducere de Cristian Ducu şi Izabella Ghiţă, în M. Flonta, G. Nagâţ, Gh. Ştefanov, *Introducere în teoria cunoaşterii ştiinţifice. Prezentare tematică - Texte - Literatură,* Editura Universităţii, Bucureşti, 2004.

29. La apariţia ei, în 1962, *Structura revoluţiilor ştiinţifice* a fost percepută ca o critică a orientării impuse filosofiei ştiinţei de către empirismul logic, a cărui personalitate conducătoare era socotit Carnap. In mod aparent surprinzător, Carnap a receptat cu mult interes manuscrisul lui Kuhn din perspectiva propriei sale distincţii dintre schimbări ale cunoaş terii în cadre date şi schimbarea cadrelor şi a sprijinit publicarea Iui în

30.

seria *International Encyclopedia of Unified Science,* pe care o coordona împreună cu Charles Morris. Pentru o discuție asupra a ceea ce apropie pozițiile filosofice ale lui Carnap şi Kuhn, vezi G. A. Reisch, „Did Kuhn Kill Logical Empiricism ? ", în *Philosophy of Science,* nr. 58, 1991 şi John Barman, „Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Metho-dology", în P. Horwich (ed.), *World Changes, Thomas Kuhn and the Nature of Science,* The MIT Press, Cambridge Mass., London, 1993.

30.Th. S. Kuhn, „Drumul de la «Structură»", în *op. cit.,* p. 235.

31. Th. S. Kuhn, „Afterwords", în P. Horwich (ed.), *op. cit.,* pp. 321-322.

Idei regulative ca principii ale cercetării

Că Jinta ultimă a străduințelor cercetătorului naturii nu poate fi şi ea stabilită prin cercetare ştiințifică a fost o temă a scrierilor populare ale lui Albert Einstein. Ştiința - afirma el - poate să ne spună ceva doar despre ceea ce este şi nu despre ceea ce trebuie să fie. Țelurile supreme ale cercetării vor fi de aceea postulate. Ele nu vor putea fi adoptate sau respinse prin raportare la fapte, ci doar justificate prin fertilitatea lor. Einstein sublinia că chiar dacă cercetarea ştiințifică urmăreşte, aşa cum ştie toată lumea, descoperirea legilor care permit corelarea şi predicția faptelor, acesta nu este singurul ei scop. „Ea mai urmăreşte să reducă conexiunile descoperite la un număr cât mai mic cu putință de elemente conceptuale independente."[1] Altfel spus, să pătrundă spre ceea ce marele fizician numea „conexiunile de cea mai profundă generalitate". Cercetătorii care urmăresc acest țel sunt pătrunşi de convingerea că în univers există o ordine inteligibilă, accesibilă, cel puțin în principiu, minții omeneşti. Despre această convingere Einstein va spune că reprezintă cel mai puternic şi mai nobil impuls al cercetării ştiințifice, în finalitatea ei ultimă, cercetarea ştiințifică se sprijină, aşadar, pe un crez care nu poate să fie la rândul său întemeiat în mod rațional. Este crezul pe care Einstein îl numea „religiozitatea cosmică"[2].

în secolul **XX,** teza că ştiința teoretică îşi primeşte orientarea prin idei care nu pot fi derivate din experiență sau supuse pur şi simplu controlului experienței, aşa cum este cazul cu ipotezele ştiințifice, a fost formulată în mod independent de mai mulți autori, filosofi şi istorici ai ştiinței. Bunăoară Lucian Blaga observa în lucrarea lui de doctorat, susținută la Universitatea din Viena, a cărei

versiune românească a fost publicată în limba română sub titlul *Cultură şi cunoştinţă,* că în analiza structurii ştiinţei moderne a naturii sunt luate în considerare, în mod obişnuit, două elemente, şi anume faptele şi ipotezele teoretice. Se constată totuşi, remarcă Blaga, că cercetătorii nu acceptă orice fel de idei generale drept ipoteze ştiinţifice. Ei împărtăşesc anumite reprezentări cu privire la condiţiile pe care trebuie să le satisfacă acele idei pe care le socotesc demne de a fi supuse controlului faptelor. Asemenea reprezentări, susţinea Blaga, au „o funcţie imperativă" în sensul că ipotezele care nu se armonizează cu ele nu vor fi nici măcar luate în considerare de către cercetători, în calitatea lor de criterii de selecţie prealabilă a ideilor teoretice, rareori explicit afirmate, aceste reprezentări conferă o anumită orientare cercetării ştiinţifice. De exemplu, în secolele XVIII-XIX gândirea multor cercetători din ştiinţa exactă a fost orientată de supoziţia că descrierea şi explicarea oricărui fenomen natural ar trebui să fie înfăptuită în termenii unui model mecanic. Singurele ipoteze admisibile erau considerate cele care explică faptele accesibile observaţiei prin mişcarea unor mase materiale, mişcare susceptibilă să primească o descriere matematică, de preferinţă geometrică. Blaga utiliza expresia *idee mecanîstă* pentru a desemna această exigenţă cu funcţie imperativă privitoare la forma ipotezelor teoretice. Se poate spune că, pentru o anumită epocă din istoria ştiinţei moderne, *ideea mecanista* a reprezentat idealul cunoaşterii naturii[3]. Dacă ne întrebăm unde poate fi întâlnită pentru prima dată ideea că cercetarea bazată pe experienţă este condusă de idealuri de cunoaştere care sunt sustrase controlului experienţei, răspunsul, pentru unii poate surprinzător, va fi: în fiîosofia teoretică a lui Kant. Autorul *Criticii raţiunii pure* a caracterizat acele idealuri de cunoaştere, cărora le atribuia funcţia de a orienta, de a direcţiona cercetarea ştiinţifică în genere, drept *idei regulaîive.* In „Suplimentul la Dialectica transcendentală", intitulat „Despre folosirea regulativă a Ideilor raţiunii pure", Kant afirmă că ideile transcendentale ale raţiunii pot să aibă şi o funcţie legitimă, şi anume aceea de a orienta intelectul în toate străduinţele sale cognitive. Dacă principiile şi categoriile intelectului au în cunoaşterea noastră o funcţie constitutivă, în schimb ideile raţiunii pot avea doar o folosire

regulativă. Ele servesc pentru a procura cunoaşterii noastre despre fapte cea mai mare unitate şi cea mai mare extindere[4], Kant precizează că „noi chestionăm natura după aceste idei", care nu sunt „scoase din natură", şi considerăm cunoaşterea noastră drept nesatis-făcătoare „atâta timp cât ea nu le este adecvată"[5]. Ideile raţiunii orientează cercetarea spre unificarea şi sistematizarea sub principii mai generale a cunoştinţelor despre fapte, spre ceea ce Kant va numi „folosirea sistematică a intelectului"[6]. Prescriind o asemenea folosire a intelectului, „raţiunea nu cerşeşte, ci ordonă, deşi fără a putea determina limitele acestei unităţi"[7]. Kant va menţiona trei cerinţe, pe care le va caracteriza drept principii generale ale cercetării naturii, şi anume principiile omogenităţii, specificării şi continuităţii formelor. Primul principiu orientează intelectul spre subsumarea diversului unor genuri superioare, al doilea cere căutarea varietăţii, adică a speciilor inferioare, iar al treilea „ordonă" o trecere de la o specie la alta prin creşterea graduala a diversităţii[8]. Cu alte cuvinte, primul principiu ne cere să căutăm unitatea în varietate, al doilea să căutăm varietatea în unitate, iar cel de-al treilea să căutăm în acelaşi timp unitatea în varietate şi varietatea în unitate. Kant formulează corelaţia dintre cerinţele strategice cuprinse în cele trei principii în felul următor:

> Prima lege preîntâmpină... rătăcirea în varietatea diverselor genuri originare şi recomandă omogenitatea; a doua, dimpotrivă, limitează această înclinaţie spre uniformitate şi ordonă distingerea subspeciilor înainte de a ne îndrepta, cu conceptul nostru general, spre indivizi. Cea de-a treia le reuneşte pe primele doua, prescriind, în ciuda varietăţii maxime, omogenitatea prin trecerea treptată de la o specie la alta, care indică un fel de înrudire a diferitelor ramuri întrucât toate au ieşit din aceeaşi tulpină[9] .

Ca principii ale cercetării, aceste idei nu ne spun nimic despre fapte şi despre corelaţiile dintre fapte, care nu pot fi cunoscute decât prin experienţă, ci ne indică doar că în orice cercetare va trebui să căutăm omogenitatea, specificitatea şi continuitatea formelor. Kant numeşte aceste cerinţe „maxime ale raţiunii", precizând că este vorba de principii subiective, principii care „nu sunt scoase din natura obiectului, ci din interesul raţiunii cu privire la o anumită

perfecționare posibilă a cunoaşterii acestui obiect".[10] „Perfecțiunea" cunoaşterii noastre despre obiecte date în experiență creşte pe măsura gradului de unitate şi de sistematicitate ale acestei cunoaşteri.

Kant a socotit că folosirea regulativă a ideilor rațiunii face posibilă ştiința în genere. Abia prin acțiunea lor unificatoare şi sistematizatoare devine posibilă trecerea de la cunoştințe empirice disparate la un sistem al cunoaşterii, apariția fizicii proriu-zise drept o „cunoaştere teoretică a rațiunii", cu alte cuvinte drept ştiință. Cel mai clar s-a exprimat Kant în această privință la începutul „Prefeței" ediției a doua a *CRP*. El observă că fizicii i-a fost mai greu decât matematicii să „apuce drumul sigur al ştiinței". Căci spre deosebire de matematică, ale cărei obiecte sunt construite în intuiția pură, obiectele cunoaşterii fizice nu ne sunt date independent de experiență. O ştiință matematică a luat naştere încă în antichitatea greacă, în timp ce fizica a păşit pe acest drum mult mai târziu, abia în secolul al XVII-lea. Atunci ar fi avut loc, crede Kant, „o revoluție subită a modului de gândire". Dacă până atunci conexiunile dintre fenomene erau examinate din perspectiva unor interese în primul rând practice, ceea ce a dus Ia stabilirea anumitor corelații disparate, acum, pentru prima dată, se dezvoltă o cercetare a naturii orientată ferm de principii cum sunt cele ale omogenității, specificității şi continuității formelor. Ele îndrumă intelectul spre formularea unor ipoteze teoretice care vor face posibile observația sistematică şi experimentul, în formulările lui Kant, cercetătorul, prin ipotezele sale, va constrânge natura să răspundă la întrebări care exprimă interesul rațiunii pentru unificarea, ordonarea şi sistematizarea faptelor sub principii tot mai generale. Orientarea unor cercetări cum sunt cele ale lui Galilei, Torricelli sau Stahl, pe care Ie menționează Kant, ar ilustra tocmai acest interes. Kant afirmă că fizica a păşit pe drumul sigur al ştiinței în momentul în care cercetătorii

au înțeles că rațiunea nu sesisează decât ceea ce produce ea însăşi după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăților ei după legi imuabile şi să constrângă natura a-i răspunde la întrebări, iar nu să se lase dusă, aşă-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observații întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schițat

mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care raţiunea o caută şi de care are nevoie. Raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, şi în cealaltă mână experimentul, pe care 1-a imaginat potrivit acestor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea [de natură - n.m., M.R], dar nu în calitate de şcolar, căruia îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune".

Poziţia Iui Kant pare să fie clară. Ceea ce distinge ştiinţa de simpla empiric este integrarea corelaţiilor desprinse prin observarea faptelor într-un sistem. Sistemul însuşi este rezultatul intervenţiei, pe paliere succesive, a principiilor constitutive ale intelectului şi a ideilor transcendentale ale raţiunii. O ştiinţă despre natură, ca sistem al legilor naturii, va putea să se constituie abia atunci când întrebările la care răspunde cercetarea empirică, în primul rând cea experimentală, vor veni în întâmpinarea acelui interes al raţiunii care se exprimă în ideile ei transcendentale. Metafora judecătorului, care constrânge martorii să răspundă la întrebările puse de el, redă în mod intuitiv această funcţie specifică ce revine ideilor transcendentale. Ştiinţa naturii, ca sistem al ordinii naturii, ca sistem al legilor, este produsul intervenţiei constitutive a categoriilor şi principiilor intelectului pur şi, în egală măsură, a îndrumării pe care o primeşte intelectul prin ideile raţiunii. Numai datorită folosirii regulative a ideilor transcendentale devine, pentru Kant, posibilă o ştiinţă „bazată pe principii empirice" ca un sistem de legi[12].

Lucrările lui Gerd Buchdahl, publicate de-a lungul a mai multor decenii, au atras atenţia asupra faptului că filosofia teoretică a Iui Kant şi-a propus să răspundă în principal Ia trei întrebări : 1) Cum este posibilă natura în genere ? 2) Cum este posibilă natura corporală (fizică) ? 3) Cum este posibilă ordinea sau unitatea naturii ? Răspunsul la cea de-a treia întrebare a fost dat de Kant prin evidenţierea funcţiei regulative proprie ideilor transcendentale ale raţiunii. Filosofia teoretică a lui Kant ni se înfăţişează drept deosebit de modernă tocmai prin această din urmă dimensiune a ei, ţinând seama şi de

reorientarea istorică ce a avut loc în filosofia ştiinței în cea de-a doua jumătate a secolului XX.

Este important de observat că principiile intelectului, care fac posibilă experiența în genere, au şi o dimensiune regulativă. Principii constitutive ca cea de-a doua analogie a experienței implică un corelat regulativ. In cazul aceleiaşi analogii, acest corelat este cerința ca legile naturii sa fie legi deterministe. Buchdahl a insistat cu deosebire asupra faptului că principiul cauzalității, ca principiu al intelectului, este distins la Kant de cauzalitate ca idee regulativă a rațiunii, care orientează cercetarea naturii corporale spre descoperirea relațiilor cauzale[13]. Recunoaşterea faptului că principii constitutive ale cunoaşterii pot acționa şi regulativ nu afectează totuşi distincția fundamentală pe care o face Kant între principii ale intelectului şi idei ale rațiunii. Căci primele implică cerințe care privesc elementele constitutive ale sistemului care este ştiința, pe când cele din urmă sunt idealuri de cunoaştere care orientează construcția ştiinței ca întreg.

Confruntarea principiilor formulate de Kant cu evoluții ale ştiinței matematice a naturii din secolul XX, precum şi cu reprezentări mai generale asupra obiectivelor ultime ale cunoaşterii lumii fizice, ne poate conduce la concluzii interesante. Atât pretenția de universalitate a unui principiu cum este principiul kantian al cauzalității, cât şi a acelor idei regulative pe care Kant le-a caracterizat drept „maxime ale rațiunii", conferindu-le o valabilitate nelimitată, au fost puse acum în discuție. Distincția dintre implicații regulative ale unui principiu apreciat de Kant drept condiție a posibilității experienței, a cunoaşterii despre fapte în genere, şi idei pur regulative, adică idealuri menite să ofere orientare cunoaşterii noastre despre fapte în ansamblul ei, se va exprima în natura provocărilor cu care au fost confruntate unele ca şi celelalte.

Valabilitatea universală a principiului cauzalității, în formularea pe care i-a dat-o Kant, a fost pusă în discuție în primele decenii ale secolului trecut prin apariția fizicii cuantelor. Potrivit acestei formulări tot ce se întâmplă în lumea fizică decurge dintr-o stare anterioară după o regulă[14], în virtutea acestei reguli, din starea anterioară va rezulta cu necesitate o stare ulterioară. Cunoaşterea stării anterioare ne va da posibilitatea să anticipăm în mod univoc producerea stării

ulterioare. Altfel spus, stările şi evenimentele vor fi legate prin acele relații necesare care sunt legile deterministe. Acest principiu are evident o semnificație regulativă. Din el rezultă că toate stările şi evenimentele fizice vor putea fi explicate şi prezise pe baza unor legi deterministe.

Această implicație nu poate fi însă conciliată cu rezultate ale fizicii cuantice. Nu există o lege deterministă care sa ne dea posibilitatea să prevedem şi să explicăm de ce un atom de radiu se dezintegrează într-un anumit moment al timpului, adică după câteva secunde sau după câteva zile, sau în ce direcție va fi emis un electron eliberat prin dezintegrarea lui. Nu vor putea fi indicate decât probabilități. Aşadar, legile care fac posibilă predicția şi explicația unor efecte pe care le studiază mecanica cuantică sunt legi probabiliste, şi nu deterministe. Iar caracterul probabilist al acestor legi nu ține de insuficiența cunoştințelor cu privire la caracteristicile de stare ale sistemelor cuantice. Există dovezi experimentale care probează că relațiile probabilistice între stări şi evenimente nu sunt în fizica cuantică o consecință a cunoaşterii incomplete a stării inițiale a sistemelor. Nu există, prin urmare, nici un temei pentru a crede că odată cu progresul cunoaşterii ele vor putea fi înlocuite cu relații deterministe[15]. Constatarea *că,* din rațiuni principiale, în fizica cuantică nu putem prevedea decât probabililitatea unor efecte viitoare nu poate fi pusă de acord cu implicațiile regulative ale principiului cauzalității, în formularea pe care i-a dat-o Kant. Pretenția că acest principiu posedă o semnificație regulativă cu valabilitate universală nu va putea fi susținută de îndată ce vom recunoaşte că în fizica cuantică cauzalitatea de tip determinist a fost înlocuită cu una de tip probabilist, statistic. Se poate spune că dezvoltarea cunoaşterii fizice a dus la precizarea limitelor domeniului fizicii deterministe şi odată cu aceasta a limitelor domeniului în care sunt valabile implicațiile normative ale principiului kantian al cauzalității cu privire la forma legilor ştiinței.

Morala care poate fi desprinsă din confruntarea unor cerințe regulative ale descrierii ştiințifice a lumii cu noi evoluții în ştiință, cum sunt cele reprezentate de apariția fizicii cuantice, ar putea fi formulată în felul următor, în raport cu toate experiențele posibile

într-un anumit domeniu de cercetare, un domeniu care va fi delimitat prin progresele pe care le înregistrează cunoaşterea fizică, pot fi formulate principii ale cercetării cu semnificație regulatîvă, principii care sunt, în acest sens, *a priori.* Este cazul principiului cauzalității a lui Kant şi a implicației sale normative: toate stările şi evenimentele din lumea fizică vor putea fi prezise şi explicate prin legi deterministe. Deoarece cunoaşterea fizică nu este însă niciodată încheiată, pretenția că există principii regulative cu valabilitate universală, principii care sunt condiții ale descrierii lumii fizice în genere, nu va putea fi susținută. Limitele domeniului în care anumite cerințe ale descrierii fizice au o autoritate normativă vor putea fi stabilite abia atunci când aceste limite au fost depăşite prin progresul cercetării[16]. S-a înțeles tot mai bine că abia o cunoaştere completă, adică pe deplin încheiată asupra lumii fizice, ne-ar da posibilitatea sa formulăm condiții universal valabile ale descrierii ei ştiințifice.

Dacă nu poate fi însă susținută existența unor cerințe universal valabile ale descrierii ştiințifice a lumii, cerințe de genul celor implicate în analogiile kantiene ale experienței, suntem oare îndreptățiți să credem în existența unor idealuri de cunoaştere universal valabile, a unor țeluri menite să orienteze cunoaşterea ştiințifică în genere, cum sunt cele formulate de acele „maxime ale rațiunii" pe care le-a enunțat Kant? Cum stau lucrurile în această privință?

în mod neîndoielnic, Kant a crezut că idei regulative ale rațiunii, cum sunt principiile omogenității, specificării şi continuității formelor, stabilesc, o dată pentru totdeauna, țelurile supreme, ultime ale cunoaşterii ştiințifice în genere, în subcapitolul „Despre scopul final al dialecticii naturale a rațiunii omeneşti" din „Suplimentul Dialecticii transcendentale", Kant arată cum se poate da o folosire regulativă ideii unei rațiuni supreme a lumii. Această idee îndrumă cercetarea naturii spre căutarea unor pincipii tot mai generale, capabile să asigure o unitate sistematică tot mai înaltă a cunoaşterii în ansamblul ei. Kant scrie că

interesul *speculativ* al rațiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume ca şi cum ar rezulta din intenția unei rațiuni supreme. Un astfel de principiu deschide perspective cu totul noi rațiunii noastre

aplicate la câmpul experienţelor, în legarea lucrurilor lumii după legi teleologice, pentru a ajunge astfel la unitatea ei sistematică cea mai mare. Ipoteza unei inteligenţe supreme, ca singură cauză a universului, dar, desigur, numai în idee, poate fi deci totdeauna de folos raţiunii şi în acelaşi timp nu-i poate dăuna niciodată.[17]

O reprezentare în multe privinţe asemănătoare cu privire la ţelul ultim al cunoaşterii ştiinţifice, care ar trebui să orienteze munca teoreticianului, a susţinut, un secol şi jumătate după Kant, Albert Einstein.

Pentru Einstein ţelul suprem al cercetării lumii fizice era simplificarea şi unificarea sistemului fizicii teoretice prin ceea ce el numea „pătrunderea conexiunilor de o generalitate mai adâncă", încrederea lui Einstein că o apropiere continuă de acest ţel este posibilă se baza pe convingerile sale profunde cu privire la simplitatea lumii fizice la nivelul ei fundamental. Admiţând că un ideal al cunoaşterii nu poate fi Ia rândul său întemeiat pe baza experienţei, Einstein sublinia că cel pe care îl împărtăşea este susţinut de reprezentări pe care nu ezita să le caracterizeze drept „religioase". Einstein evalua teoriile fizice fundamentale în primul rând din punctul de vedere al „perfecţiunii interne" - punctul de vedere al reducerii numărului de postulate logic independente necesare pentru cuprinderea datelor experienţei, precum şi cel al unor cerinţe tot mai înalte de simetrie şi de invariantă pentru ecuaţiile teoriei[18]. Raţiunea acestei preferinţe este clară. Einstein considera teoriile fizice care sunt superioare din punctul de vedere al „perfecţiunii interne" drept paşi în direcţia realizării ţelului unificării finale a cunoaşterii printr-o teorie care să ofere un „fundament uniform" pentru întreaga fizică. El vedea dezvoltarea istorică a teoriilor fizice drept o înaintare treptată, dar continuă spre acest ţel. Dintr-o perspectivă mai pragmatică, cea proprie majorităţii fizicienilor din vremea sa şi de astăzi, modul cum evalua Einstein teoriile fizice apare ca fiind inspirat de un ţel care s-ar putea dovedi utopic, şi nu de realizările şi succesele lor palpabile. Intr-adevăr, deşi marele fizician recunoştea că mecanica cuantică este teoria fizică cu cel mai mare succes din cele pe care le cunoaşte istoria ştiinţei matematice a naturii, el o caracteriza drept o teorie incompletă,

care va trebui să fie depăşită prin integrarea ei într-o teorie mai cuprinzătoare, cu o bază mai larga[19].

Punctul de vedere al lui Einstein cu privire la unificarea cunoaşterii fizice printr-o teorie finală este înrudit cu cel al lui Kant despre idei transcendentale care orientează cunoaşterea în calitate de maxime atemporale ale raţiunii. Acest punct de vedere, un punct de vedere împărtăşit şi de reputaţi fizicieni contemporani, este desemnat în literatura de filosofic a ştiinţei prin termenul *funâamenîalism.* Sîeven Weinberg îl caracterizează drept punctul de vedere potrivit căruia ţelul ultim al cercetării teoretice în fizică este elaborarea unei teorii cu o validitate nelimitată, pe deplin satisfăcătoare din punctul de vedere al completitudinii şi consistenţei. O asemenea teorie va fi ultima în sensul că principiile ei nu vor putea fi explicate prin principii mai generale. Ea va înfăptui unificarea cunoaşterii, permiţând derivarea tuturor legilor fizice particulare[20].

Criticii fundamental i smului din rândul fizicienilor şi al filosofilor ştiinţei se raportează astăzi în mod sceptic la supoziţia că cercetarea naturii ar trebui orientată de un ţel încorporat într-un ideal universal al cunoaşterii, de genul celui formulat de Kant sau Einstein. Nancy Cartwright, bunăoară, opune fundamentalismului punctul de vedere particularist conform căruia lumea fizică este variată, complex compartimentată, şi că ea nu va putea fi descrisă în mod adecvat decât printr-o urzeală de legi cu domenii de acţiune limitate. Dată fiind compartimentarea naturii, despre care aflăm tot mai mult odată cu progresele cercetării, noi nu ar trebui să aspirăm la mai mult decât la cunoaşterea unor regularităţi de diferite niveluri de generalitate, care guvernează comportarea sistemelor din natură. Ideii că lumea fizică este unitară la nivelul ei fundamental şi că, prin urmare, cercetarea ei va trebui orientată de un principiu cu valoare regulativă universală, Cartwright îi opune „pluralismul nomologic metafizic", punctul de vedere conform căruia „natura este guvernată în diferite domenii de diferite sisteme de legi care nu sunt în mod necesar legate unele de celelalte în vreun mod sistematic sau uniform : de o cârpăceală de legi"[21]. Adoptarea acestui punct de vedere pluralist şi particularist atrage după sine rezerve de ordin principial cu privire la pertinenţa idealului fundamentalist al corelării şi unificării tuturor

domeniilor lumii fizice prin teorii cu principii tot mai generale, mai abstracte. Particularişţii apreciază ca enunţurile „fizicii fundamentale" nu sunt, în realitate, relaţii universal aplicabile. Aceste enunţuri sunt valabile doar pentru acele sisteme reale care aproximează destul de bine modele teoretice abstracte. Ceea ce înseamnă ca ele sunt valabile doar pentru anumite compartimente ale lumii reale. Nu există, de exemplu - subliniază ei -, temeiuri empirice pentru a crede că legile particulelor elementare acţionează şi în afara unor dispozitive speciale care au fost create în laboratoare. Ar trebui, prin urmare, să rezistăm sugestiei fundamentalismului că există legi care

acționează pretutindeni, că idealul unificării finale a cunoaşterii sub principii de o supremă generalitate exprimă un țel realist. Cum spune Cartwright, s-ar putea ca rațiunea supremă - Dumnezeul fizicienilor - să nu fi acționat în modul imaginat de Kant şi de Einstein[22].

încrederea lui Einstein că cercetarea naturii ar fi călăuzită în mod efectiv de idei regulative invariabile ne apare, astăzi, drept problematică şi dintr-o altă perspectivă, şi anume aceea a istoriei ştiinței. Studii de caz realizate de istorici contemporani ai ştiinței nu sprijină, câtuşi de puțin supoziția de origine platonic-aristotelică potrivit căreia am putea câştiga o bună înțelegere a orientării cercetării naturii în diferite epoci, în cadrul unor tradiții ştiințifice distincte, prin raportare la idei regulative istoric invariabile. Aceste studii evidențiază, dimpotrivă, că cercetători reprezentativi pentru forme istorice distincte de viață ştiințifică nu sunt conduşi de aceleaşi interese de cunoaştere şi, prin urmare, ei nu pun aceleaşi întrebări naturii. Interogațiile lor sunt modelate de idealuri de cunoaştere specifice, acele idealuri care îi apropie pe membrii unei anumite comunități ştiințifice. Supoziția că ştiința modernă este un efort mereu reluat de a dezvălui în mod treptat un plan unic al naturii[23], că obiectivele ei ar putea fi fixate, o dată pentru totdeauna, prin câteva idei regulative, apare drept iluzorie. Examinarea atentă a realităților istorice arată că acele idealuri de cunoaştere care configurează profilul specific al unei anumite tradiții de cercetare determină din capul locului tipul de explicație teoretică acceptabilă în cadrul acestei tradiții. Construcțiile teoretice care nu se conformează acestor

idealuri explicative nu vor fi din capul locului luate în discuție. Reprezentări de excelență cognitivă care disting o anumită tradiție de cercetare acționează ca idei regulative. Ele prescriu atât ceea ce poate să se constituie ca obiect legitim al cercetării, cât şi forma generală a unei explicații ştiințifice acceptabile. Au existat astfel tradiții ştiințifice în cadrul cărora sunt prohibite explicațiile în termeni de entități ce nu sunt în mod direct accesibile observației. „Mare parte din opoziția față de teorii bazate pe fluide subtile în secolul al XVIII-lea şi fața de teorii atomiste în secolul al XTX-Iea - constată un filosof al ştiinței - a fost datorată faptului că metodologia dominantă a epocii contesta buna întemeiere epistemică şi ştiințifică a teoriilor care lucrează cu «entități inobservabile»"[24]. Bine cunoscută şi mult discutată este opoziția pe care a suscitat-o în cercuri ştiințifice care aderau în mod ferm la filosofia mecanicistă a naturii acceptarea de către Newton a unei forțe gravitaționale care acționează la distanță, prin spațiul vid. Două secole mai târziu, Einstein respingea interpretarea mecanicii cuantice promovată de Şcoala de la Copenhaga pe temeiul că această interpretare nu poate fi armonizată cu principiul continuității, cu cerința propagării acțiunilor fizice din aproape în aproape, implicând ceea ce el numea „acțiuni fantomatice la distanță".

Nu numai cunoscuți istorici ai ştiinței cu interese filosofice şi filosofi ai ştiinței de orientare istorică, ci şi fizicieni-teoreticieni cu preocupări istorico-filosofice sunt astăzi de acord că cercetători aparținând unor tradiții ştiințifice diferite vor fi despărțiți prin decizii prealabile privitoare la cerințele descrierii ştiințifice, la natura entităților care pot să intervină într-o explicație ştiințifică acceptabilă[25]. Idealurile de cunoaştere care exercită o influență reală asupra orientării cercetării ştiințifice sunt reprezentări de excelență cognitivă care sudează mari tradiții de cercetare şi le conferă în bună măsură un profil distinct.

Principii care pot orienta în mod efectiv cercetarea în ştiința naturii va oferi Kant abia în *Pmsn,* cu deosebire în cea de-a doua parte a lucrării, intitulată „Principiile metafizice ale dinamicii".

Această parte cuprinde în principal considerații consacrate elaborării conceptului de materie, pe care Kant îl caracteriza drept conceptul central al ştiinței naturii corporale. Deja în „Cuvântul înainte" al cărții, autorul afirma că „fizicienii matematicieni" nu se pot lipsi de principii metafizice cum sunt cele de *materie, mişcare, umplere a. spațiului.* Ei s-ar fi mulțumit totuşi să postuleze pur şi simplu asemenea principii, tară a le cerceta sursele *a priori*[26]. Sarcina de ai întreprinde această cercetare revine metafizicii ştiinței naturii. Prin aceasta, ea constituie fundamentul ştiinței matematice a naturii. Ştiința matematică a naturii nu s-ar putea lipsi de „partea ei metafizică", afirmă Kant. Iar cercetătorilor naturii le-ar reveni îndatorirea, de a uni metafizica naturii corporale cu teoria matematică a mişcării[27].;

Indiferent de modul cum vor fi apreciate astăzi asemenea reflecții, se cuvine subliniat că principiile care stau la baza caracterizării date în *Pmsn* conceptului de materie au

implicații regulative. O scurtă prezentare a considerațiilor lui Kant va urmări punerea în evidență a acestui aspect.

Materia, ca obiect al simțurilor externe, este pentru Kant ceea ce umple un spațiu. Numai în virtutea acestui atribut fundamental al umplerii spațiului sau al întinderii materia devine obiect al simțurilor externe. Un spațiu neumplut nu va putea fi obiect al percepției. Umplerea spațiului sau întinderea se manifestă ca rezistență față de orice acțiune îndreptată spre micşorarea spațiului pe care îl umple o anumită materie. Impenetrabilitatea relativă, rezultatul acțiunii forței de respingere, este cea care face posibilă perceperea materiei, în timp ce în filosofia mecanicistă a naturii forța de respingere a corpurilor era derivată din proprietatea impenetrabilității, considerată drept proprietatea fundamentală a materiei, Kant explică impenetrabilitatea prin forța de respingere. Impenetrabilitatea este, aşadar, ceva derivat, secundar. Ea este caracterizată de Kant în mod dinamic, adică prin acțiunea unei forțe[28].

Conceptul de materie va fi explicat de Kant prin acțiunea a două forțe opuse, şi anume forța de respingere §1 forța de atracție. Demonstrația dată ideii ca şi forța de atracție este constitutivă materiei este demonstrația imposibilității contrariului, adică a existenței materiei doar pe temeiul forței de respingere. Căci o materie cu o anumită întindere nu este posibilă doar prin acțiunea forței de respingere. Umplerea unui spațiu este rezultatul unității sintetice a celor două forțe, a interacțiunii şi limitării lor reciproce. Kant insistă asupra

faptului că cele două forțe sunt „fundamentale", „originare", în sensul că ele nu pot fi derivate din alte concepte[29].

Explicația pe care o numeşte „metafizic-dinamistă" este opusă de Kant explicației „matematic-mecanice" a materiei, o explicație care poate fi desprinsă atât din scrierile lui Newton, cât şi din cele ale unor reprezentanți de frunte ai ştiinței matematice a naturii din epoca în care a trăit filosoful. In timp ce în explicația mecanică toate forțele trebuie să fie derivate din mişcări ale particulelor materiale indestructibile în spațiul gol, în explicația dinamică materia însăşi şi toate mişcările ei vor fi derivate din două forțe originare, forța de respingere şi forța de atracție, caracterizate ca mărimi intensive[30]. Kant credea că numai explicația metafizic-dinamistă poate da socoteală în mod satisfăcător de umplerea spațiului. Umplerea spațiului este caracterizată drept impenetrabilitate relativă, o impenetrabilitate care se exprimă prin creşterea graduală a opoziției față de ceea ce pătrunde într-un anumit spațiu. Impenetrabilitatea absolută, descrisă drept „umplere matematică" a spațiului, este respinsă ca imposibilă, în „Observația generală" care încheie partea a doua a *Pmsti,* Kant va spune despre impenetrabilitatea absolută că este „un concept gol"[31]. Căci materia poate fi în mod continuu comprimată fără ca întinderea ei să fie anulată, în timp ce atomismul explică constituția şi proprietățile corpurilor materiale, ceea ce Kant numeşte „diversitatea specifică a materiilor" (vezi nota 30), printr-o reunire a atomilor care reprezintă impenetrabilitatea absolută cu spațiul gol, în explicația metafizic dinamică ele vor fi derivate din raporturile celor două forțe fundamentale. Kant va respinge atomismul cu argumentul că plinul absolut şi golul absolut sunt calități oculte, calități a căror existență nu poate fi sprijinită pe dovezi empirice[32].

Kant recunoştea că explicația mecanicistă, cunoscută şi sub numele de atomistică sau filosofic corpusculară, îşi menține şi în vremea sa reputația şi influența asupra „principiilor ştiinței naturii"[33]. Cu toate acestea, el va susține, pe diferite temeiuri, superioritatea concepției sale metafizic-dinamiste. Mai întâi pe temeiuri conceptuale, care trimit la principiile generale ale metafizicii experienței. „Doar de aici rezultă deja un mare avantaj pentru ştiința naturii, căci prin aceasta i se ia povara de a fauri o lume din plin şi din gol, pur şi

simplu potrivit imaginației, iar în plus toate spatiile pot fi gândite, umplute în măsură diferită, fapt prin care spațiul gol îşi pierde cel puțin *necesitatea.."*^ Kant admite, ce-i drept, că explicația de tip matematic-mecanic are un avantaj asupra celei metafizic-dinamiste, şi anume acela că ipotezele care postulează spații intermediare goale uşurează aplicarea matematicii. El apreciază totodată că acest avantaj va trebui să fie plătit de „fizica matematică" cu dublul preț al introducerii unui „concept gol", cel al impenetrabilității absolute, şi cu prețul multiplicării ipotezelor care pot fi imaginate

pentru a explica „diversitatea specifică a materiilor" pe baza configurațiilor atomilor şi a „presărării" spațiilor goale[35]. Explicația dinamistă ar fi pentru ştiința experimentală a naturii cu mult mai „potrivită şi stimulatoare" deoarece ea conduce la descoperirea forțelor care mişcă materiile, precum şi a legilor acestora, înlăturând totodată libertatea de a imagina spații intermediare goale şi particule cu diferite configurații.

In lumina învățămintelor pe care le-a oferit dezvoltarea ulterioară a ştiinței matematice a naturii, argumentele aduse de Kant în favoarea superiorității explicației metafizic-dinamiste a materiei ne apar drept cel puțin îndoielnice. Mai întâi, calea pe care devine posibilă unificarea sub principii a faptelor experienței, a „diversității specifice a materiilor", nu poate fi stabilită în mod *a priori* de filosof, cum înclina să creadă Kant[36]. Doar evoluția istorică a ştiinței exacte a naturii poate stabili fertilitatea sau lipsa de fertilitate a ideilor regulative cuprinse în filosofii ale naturii, cum sunt cele numite de Kant „metafizic-dinamistă" şi „matematic-mecanică". în al doilea rând, „concepte goale" din punct de vedere empiric, adică idealizări de genul impenetrabilității absolute, s-au dovedit adesea esențiale pentru descoperirea şi formularea unor legi generale ale naturii, în sfârşit, capacitatea unui program de cercetare de a limita numărul ipotezelor care pot fi imaginate pentru explicarea faptelor cunoscute prin experiență nu va fi întotdeauna un argument în favoarea superiorității sale. Există o diversitate de indicații, în primul rând de natură empirică, care ne dau posibilitatea să alegem între asemenea ipoteze.

Toate aceste lucruri nu erau, desigur, atât de clare în epoca lui Kant. Oricum, dacă filosoful a preferat explicația dinamistă celei

atomiste, aceasta s-a datorat în primul rând faptului că cea dintâi se integra mai bine în sistemul său general al metafizicii experienței. Se poate observa, pe de altă parte, că pretenția lui Kant de a oferi în *Pmsn* o fundamentare metafizică a ştiinței matematice a naturii, în elaborarea pe care i-a dat-o Newton, va putea fi greu susținută. Căci Newton s-a lăsat condus în cercetările sale de ideile regulative pe care le implica o filosofic mecanică şi atomistă a naturii. Ceea ce rezultă cel mai clar din acele pasaje ale *Opticii* în care se afirmă că materia este compusă din particule cu masă, impenetrabile şi în mişcare.

Cu greu s-ar putea afirma că orientările care pot fi desprinse din principiile metafizice ale ştiinței naturii, formulate de Kant, au fost în măsură să călăuzească cu succes cercetarea fizică. Chiar şi un autor ca Gerd Buchdahl, care susține că principiile acestei filosofii ar fi influențat orientarea cercetării unor fizicieni ca Ritter şi Oerstedt, iar prin Davy elaborarea programului de cercetare a lui Faraday, admite că ele nu pot fi puse de acord cu orice dezvoltare viitoare a ştiinței matematice a naturii. Concluzia lui Buchdahl este că odată cu schimbarea sistemului conceptual al fizicii teoretice aplicarea principiilor filosofici transcendentale ştiinței naturii nu va mai putea avea loc în modul propus de Kant[37]. Ceea ce reiese însă clar din examinarea principiilor metafizice schițate de Kant, în cea de-a doua parte a *Pmsn,* este că orice filosofic a naturii poate fi privită şi ca un program de cercetare. Iar din punctul de vedere al intereselor cunoaşterii ştiințifice filosofiile naturii sunt importante în primul rând prin potențialul lor regulativ. Cât priveşte aprecierea valorii euristice a ideilor lor directoare, aceasta rămâne o problemă a cercetării istorice.

Note

A. Einstein, „Ştiință şi religie", în A. Einstein, *Cum văd eu lumea,* ediția a Il-a, traducere de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, Huraanitas, Bucureşti, 2000, p. 311.

Intr-o scrisoare adresată prietenului său din tinerețe Maurice Solovine (30 martie 1952), Einstein caracteriza semnificația pe care o are pentru el succesul unei teorii fizice de un grad atât de înalt de generalitate cum

este teoria relativității în termenii următori: „Chiar dacă axiomele teoriei sunt formulate de oameni, succesul unei asemenea întreprinderi presupune un grad înalt de ordine a lumii obiective, pe care nu am fi câtuşi de puțin îndreptățiți să o aşteptăm *apriori"* (A. Einstein, *Lettres ă M. Solovine,* Gauthiers Villars, Paris, 1950, p. 115).

3. Pentru dezvoltarea acestei teme, vezi L. Blaga, „Cultură şi cunoştință", în L. Blaga, *Opere,* voi. 7, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

4. Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., pp. 484-485.

5. *Ibidem,* p. 485.

6. *Ibidem,* pp. 488-489.

7. *Ibidem,* p. 490.

8. Vezi *ibidem,* p. 492.

9. Vezi *ibidem,* p. 493.

10. *Ibidem,* p. 496.

11. Ibidem, p. 32.

12. Pentru o analiză a posibilității legilor naturii, drept corelații care au atributul necesității şi universalității, şi a ştiinței naturii ca sistem al legilor în concepția lui Kant, vezi şi partea a doua a studiului, „Ştiința naturii şi legile naturii". O prezentare sistematică a concepției lui Kant cu privire la rolul ideilor rațiunii în orientarea cunoaşterii ştiințifice poate fi găsită în articolul lui Margaret Morrison, „Methodological Rulles inKant's Philosophy of Science", *mKant-Studien,* voi. 80, 1989.

13. Vezi, de exemplu, G. Buchdahl, „Zum Verhâltnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderen metaphysischer Naturwissen-schaft", în B. Tuschling (ed.), *Probleme der „ Kritik der reinen Vernunft",* Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984, p. 106.

14. Formularea din ediția întâi a *CRP* este : „Tot ce se întâmplă (începe a exista) presupune ceva căruia îi succedă după o regulă."

15. Pentru dezvoltări, vezi, de exemplu, W. Heisenberg, *Der Teii und das Game,* Piper Verlag, Miinchen, 1971, pp. 166-167,

16. Heisenberg nota, în acest sens, că „şi *«a priori-ui»* kantian va putea fi mai târziu înlăturat din poziția lui centrală şi va deveni parte a unei analize mult mai cuprinzătoare a procesului de cunoaştere". *(Ibidem,* p. 173.)

17. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* ed. cit., pp. 507-508.

18. Vezi A. Einstein, „Note autobiografice", în A. Einstein, *Cum văd eu lumea,* Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 160-162.

19. Pentru o expunere mai amplă şi mai aprofundată a idealului de cunoaştere a lui Einstein şi a concepției sale asupra sensului evoluției teoriilor fizice fundamentale, vezi M. Flonta, „Succesiune de teorii închise sau aşezare mai adâncă a fundamentelor ? Două perspective asupra evoluției

20.

teoriilor în fizica modernă", în *Analele Universității Bucureşti,* Filosofie XUX, 2000.

20.Vezi St. Weinberg, *Dreams of a Final Theory,* Hutchinson Radius, London, 1993.

21. N. Cartwright, „Foundamentalism versus the Patchwork of Laws", in D. Papineau (ed.), *The Philosophy of Science,* Oxford University Press, 1996, p. 322.

22. „Iată două istorisiri, pe care le-am povestit predând filosofia mecanicistă a secolului al XVII-Iea. Ambele tratează despre modul cum trebuie scrisă Cartea naturii pentru a garanta că poate fi creat un univers consistent, în una din istorisiri, Dumnezeu este foarte interesat de fizică. El stabileşte cu grijă toate legile fizicii şi enunță distribuția materiei şi energiei în univers. Apoi îi lasă Sfântului Petru treaba obositoare, dar intelectual banală, de a calcula toate evenimentele viitoare, inclusiv ce proprietăți şi legi macroscopice se vor manifesta. Aceasta este istorisirea reducționismului. Pluralismul metafizic presupune că Dumnezeu este foarte preocupat, dimpotrivă, de legi şi astfel el formulează fiecare din regularitățile pe care o va prezenta universul său. In acest caz Sfântului Petru îi revine sarcina colosală de a aranja proprietățile inițiale ale universului într-un fel care va permite ca toate legile stabilite de Dumnezeu să fie adevărate. Avantajul reducționismului este de a face munca Sfântului Petru mai uşoară. Cu toate acestea, Dumnezeu poate alege să fie un pluralist metafizic." (N. Cartwright, *op. cit.,* p. 324.)

23.0 supoziție care, în limbajul lui Kant, ar putea fi exprimată spunând că dacă noi vom considera universul natural drept creația unei inteligențe supreme, care a acționat după un anumit plan, vom avea numai de câştigat şi niciodată ceva de pierdut. Vezi, în această privință, citatul de la nota 17.

24.L. Laudan, *Progress and its Problems. Toward a Theory of Scientific Growth,* University of California Press, Berkeley, 1977, p. 89.

25.Pentru o dezvoltare a acestei teme, susținută de studii istorice de caz, vezi M. Flonta, *Perspectivă filosofică şi rațiune ştiințifică. Presupoziții filosofice în ştiința exacta,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

26.1mmanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgriinde der Naturwissenschaft,*

Meiner Verlag, Hamburg, 1997, p. 9. *27.1bidem,* p. 16.

28. Vezi Konstantin Pollok, *Kants „Metaphysische Anfangsgriinde der Natur wissenschaft". Ein kritischer Kommentar,* Meiner Verlag, Hamburg, 2001, pp. 230-32.

29. Vezi Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgriinde...,* ed. cit., p. 60.

30.

IDEI REGULATIVE CA PRINCIPII ALE CERCETĂRII

30. „Demersul ştiinţei naturii în ceea ce priveşte cea mai eminentă dintre misiunile ei, şi anume explicarea *diversităţii specifice a materiilor,* care este posibilă la nesfârşit, poate să apuce doar pe două căi: cea *mecanică,* prin legarea a ceea ce este absolut plin cu ceea ce este absolut gol, sau pe o cale *dinamică* opusă celei dintâi, cea pe care simpla diversitate în corelarea forţelor originare ale respingerii şi atracţiei explică toate deosebirile care pot fi găsite în materie." *(Ibidem,* pp. 86-87.)

31.1bidem, p. 74.

32. Vezi K. Pollok, *op. cit.,* p. 248.

33.1mmanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgriinde...,* ed. cit., p. 87.

34. *Ibidem,* p. 75.

35. Vezi *Ibidem,* p. 76.

36.,,..- întreaga filosofic a naturii constă în reducerea unor forţe date, aparent diferite, la un număr mai mic de forţe şi de capacităţi, care ajung pentru a explica acţiunea primelor, reducţie care continuă însă numai până la forţele fundamentale, dincolo de care raţiunea noastră nu poate trece." *(Ibidem,* p. 89.)

37. Vezi G. Buchdahl, „Kant's «Special Metaphysics» and the Metaphysical Foundations of Natural Science", în G. Buchdahl, *Kant and the Dynamics ofReason,* Blackwell, Cambridge Mass., 1992, pp. 302-310.

Despre raţiunea morală comună

într-o suită de scrieri, inaugurate cu publicarea, în 1785, a *întemeierii metafizicii moravurilor,* Kant a elaborat un sistem de filosofic morală care şi-a găsit încheierea într-o etică a îndatoririlor omului. Abia filosofia morală utilitaristă a lui J. Bentham şi J.S. Mill, care a cunoscut dezvoltări şi rafinări succesive până în zilele noastre, îi poate sta alături din punctul de vedere al nivelului de elaborare sistematică. Este ceva cu totul obişnuit ca acea cercetare a raţiunii practice, care a fost întreprinsă acum mai bine de două secole de filosoful din Konigsberg, să fie înfăţişată drept antiteza directă a filosofiei morale militariste. De regulă, se vorbeşte despre opoziţia dintre o teorie morală centrată pe conceptul datoriei şi o alta în centrul căreia stă conceptul fericirii. Ni se spune că abordarea deontologică şi abordarea teleologică ar fi, până la urmă, cele două perspective fundamentale, singurele posibile, asupra moralităţii şi ni se sugerează că opoziţia dintre ele este una absolută[1].

Putem avea însă îndoieli în această privinţă. Există, cred, cel puţin o raţiune care susţine asemenea îndoieli. Ca şi utilitariştii, Kant a socotit raţiunea morală comună drept piatra de încercare a oricărei teorii asupra moralităţii. Această apropiere dintre Kant şi utilitarişti merită toată atenţia, înainte de a mă opri asupra ei, câteva cuvinte despre raţiunea morală comună. (Expresia folosită în mod curent de Kant este *gemeine sittliche Vernunft.)*

Există reprezentări despre bine şi rău care orientează comportarea şi evaluarea comportării oamenilor în toate comunităţile. Cu greu s-ar putea contesta convergenţa

remarcabilă a unor asemenea reprezentări care sunt caracteristice pentru tradiții culturale şi religioase

dintre cele mai diferite. Bunăoară, a rezista unor înclinații egoiste mai mult sau mai puțin puternice, a acționa în contradicție cu indicațiile pe care ni le dau ele şi a resimți o vie satisfacție că s-a procedat în acest fel este un tip de experiență care va putea fi întâlnită la colectivități între care există o slabă comunicare culturală, la oameni din epoci istorice diferite. Este greu de văzut cum ar putea fi explicate asemenea apropieri dacă nu vom admite existența unui nucleu de sentimente şi convingeri morale cu caracter aproape universal, care sunt susținute şi consolidate prin exercițiul acelei facultăți care îi apropie cel mai mult pe oameni, prin exercițiul rațiunii, în locuri şi timpuri diferite, vom putea distinge cu uşurință indivizii care ascultă glasul rațiunii de cei mânați de pasiuni violente, de exclusivisme religioase, rasiale sau naționale, justificate prin credințe şi ideologii autoritare. Expresia cea mai pregnantă a rațiunii morale comune este imperativul cuprins în diferite formulări ale regulii de aur: „Poartă-te cu ceilalți oameni aşa cum ai dori ca ei să se poarte cu tine". Ideea potrivit căreia ceea ce distinge îndatoririle morale este faptul ca ele pot fi universalizate, că ele sunt valabile în egală măsură pentru mine şi pentru semenii mei, nu este o invenție a filosofilor, ci o intuiție prezentă şi activă în rațiunea morală comună.

Este rațiunea care rămâne vie, chiar dacă abia pâlpâie, şi în acele momente ale istoriei ce stau sub semnul imenselor suferințe provocate de oameni altor oameni. Fără stavilele pe care le pune exercițiul rațiunii morale sănătoase agresivității ațâțate de credințe şi ideologii, care îi denunță drept duşmani de moarte pe cei ce aparțin altor rase, religii, naționalități sau stări sociale, supraviețuirea valorilor care dau un sens vieții omeneşti nu ar fi fost, în genere, posibilă.

Kant şi teoreticienii utilitarismului au împărtăşit supoziția că prima condiție pe care trebuie să o satisfacă o teorie a moralității demna de atenție este cea a acordului cu intuiții care conferă substanța rațiunii morale comune. Incapacitatea unei filosofii morale de a da socoteală de reprezentările morale ale rațiunii sănătoase, de a contribui la clarificarea şi întemeierea lor, îi va fi fatală. Dimpotrivă, stabilirea unor puncte de contact cât mai numeroase şi solide cu rațiunea morală comună va fi în măsură să-i confere trăinicie şi putere de atracție.

Kant s-a distanțat în mod clar de punctul de vedere al acelor întemeietori şi propovăduitori de religie, moralişti sau filosofi care susțineau că ei sunt aceia care dezvăluie pentru prima dată oamenilor „adevărul moral", că acesta ar trebui să fie statornicit în conştiința oamenilor printr-o revizuire radicală a modului lor spontan de a gândi. Era opinia fermă a lui Kant că menirea teoreticianului moralei nu este să producă, prin forța gândirii speculative, ceva fără nici o legătură cu rațiunea morală comună, ci să separe ceea ce este acolo amestecat, să o clarifice, să ofere intuițiilor ei de bază o întemeiere prin principii.

în scrierile lui Kant întâlnim numeroase referiri la rațiunea morală comună şi la relația ei cu „metafizica moravurilor". Sunt semnificative, în acest sens, chiar şi titlurile primelor două secțiuni ale *Imm:* „Trecerea de Ia cunoaşterea rațiunii morale comune la cea filosofică" şi „Trecerea de la înțelepciunea morală populară la metafizica moravurilor". Kant sublinia că rațiunea necoruptă a omului de rând se înşală rareori în judecata ei. în primul capitol al *Crp,* el evoca situația acelui om căruia suveranul său îi cere, sub amenințarea pedepsei cu moartea, o mărturie falsă care îl acuză pe un om cinstit de o crimă gravă[2]. Cu toții vom admite că cel în cauză va fi liber să decidă într-un sens sau altul. Kant lasă sa se înțeleagă faptul că doar puțini oameni - eroii, martirii sau sfinții - vor putea face față în mod onorabil unei asemenea provocări. Cei mai mulți vor ceda. Ei vor şti însă prea bine că sunt vinovați din punct de vedere moral. Contemporanul şi suveranul lui Kant, regele Prusiei, Friedrich cel Mare, a abolit tortura ca instrument pentru producerea probelor de vinovăție în justiție, act pe care filosoful 1-a apreciat în mod deosebit. Două secole mai târziu, mulți oameni au fost condamnați la moarte sau la cele mai grele pedepse în procese intentate de regimuri dictatoriale, pe baza unor mărturii obținute prin tortură sau prin alte modalități de extremă presiune fizică şi psihică . Cei care depuneau asemenea mărturii ştiau bine ce fac. Ei nu erau oameni lipsiți de orice simț moral, ci oameni înfrânți din punct de vedere moral. Vorbind în general, Kant era de acord că atunci când înclinațiile care se opun datoriei sunt destul de puternice cei mai mulți oameni nu *ascultă* glasul datoriei. El nu credea însă că ei nu *aud* acest glas. în articolul

său *Despre sentința : acest lucru poate fi corect în teorie, dar nu funcționează în practică* (1793), Kant afirma că reprezentarea a ceea ce suntem datori să facem este prezentă şi puternică în judecata rațiunii morale comune. Pentru a face cât mai clar acest lucru, el imaginează următoarea situație. O persoană a primit în păstrare obiecte de mare valoare; cel care i le-a dat în păstrare a murit, iar moştenitorii săi nu ştiu nimic despre aceste valori ; presupunem că omul care are în păstrare obiectele este foarte strâmtorat din punct de vedere material şi că el ar putea să depăşească situația grea în care se află însuşindu-şi bunurile ce i-au fost incredințate. Ştie cel în cauză ce trebuie să

facă ? Fără îndoială. Oricine va fi întrebat, chiar şi un copil de opt sau nouă ani, va spune că însuşirea acestor bunuri de cel căruia i-au fost încredințate contrazice datoria. Deosebiri cum este cea dintre ceea ce suntem datori să facem şi ceea ce este avantajos să facem, observă Kant, „sunt scrise în inima omului cu literele cele mai mari şi cele mai lizibile"[3].

Referindu-se la relația dintre convingerile morale ale „intelectului sănătos" şi ceea ce el a numit *legea morală sau principiul suprem al moralității,* Kant afirma în *Imm* că noțiunea *voință bună* „se află deja în intelectul natural sănătos... care are nevoie să fie nu atât învățat, cât poate doar clarificat, şi care se află întotdeauna pe primul loc în aprecierea întregii valori a acțiunilor noastre..."[4]. Kant nu pare să fi crezut că instrucția şi cultura reprezintă condiții necesare sau cel puțin favorizante ale moralității, aşa cum mulți înclină să creadă şi astăzi, în cele mai multe cazuri, până şi cei mai puțin educați îşi cunosc datoria. Oamenii nu au nevoie de tutela unei doctrine filosofice pentru a şti cum sunt datori să acționeze. Enunțând principiul suprem al moralității în formularea „Eu nu trebuie niciodată să mă port *decât astfel, încât să pot voi de asemenea ca maxima mea să devină lege universală"*, Kant precizează : „Rațiunea umană comună este şi ea în deplin acord cu aceasta în judecata sa practică şi are de fiecare dată în fața ochilor principiul de mai sus"[5]. Imediat mai departe, el oferă următoarea explicație :

Nici nu-mi trebuie prea multă perspicacitate ca să văd ceea ce am de făcut pentru ca actul meu să fie moralmente bun. Lipsit de experiență cu

privire la mersul lumii sau incapabil de a face față tuturor evenimentelor ce se petrec în ea, mă întreb numai: poți voi, de asemenea, ca maxima ta să devină o lege universală? Dacă nu, ea trebuie respinsă...[6].

Această temă va fi reluată în scrierea lui Kant despre religie. Legea morală, citim aici, i se impune în mod irezistibil omului în virtutea „predispoziției lui morale". Dacă împotriva acestei predispoziții nu ar acționa înclinații puternice „omul ar fi bun din punct de vedere moral"[7]. Iar despre „religia rațiunii" Kant afirma că ea „trebuie să fie inteligibilă pentru oricine şi convingătoare, fără nici

0paradă de erudiție"[8]. Credința religioasă pură nu numai că este inteligiblă pentru oricine, dar „ putem examina pe absolut oricine în privința ei, fără ca lui să i se fi propovăduit ceva despre aceasta"[9]. Pentru Kant, prin urmare, oamenii capabili să se folosească de propria lor rațiune sunt egali din punctul de vedere al capacității de a discerne între bine şi rău. Rațiunea morală comună este în măsură să ofere un răspuns la întrebarea „Ce trebuie să fac ? ". Prin încrederea sa neclintită în discernământul moral al omului de rând, Kant ni se recomandă şi astăzi drept un autentic democrat.[10]

împotriva asigurărilor insistente ale lui Kant că principiul suprem al moralității este

ferm ancorat în raţiunea morală comună se poate obiecta şi s-a obiectat că între oameni cu judecată sănătoasă pot exista dezacorduri persistente în probleme de ordin moral. Obiecţiei

1se poate răspunde că asemenea dezacorduri privesc, de obicei, nu legea morală ca atare, ci aplicarea ei în cazuri particulare. Dezacor durile îşi au adesea sursa în opinii diferite asupra unor chestiuni care privesc faptele. Bunăoară, în controverse dintre oameni raţionali cu privire la reglementarea avortului, unii susţin opinia că fetusul este o fiinţă omenească, iar alţii vor contesta acest lucru, întrebarea din ce moment al dezvoltării sale fetusul devine o fiinţă omenească este însă o întrebare care priveşte faptele. Şi tot aşa, numai în cazul unui răspuns pozitiv la întrebarea dacă pornografia încurajează înclinaţia spre violenţă, promiscuitatea sau violul toţi oamenii care judecă echilibrat şi imparţial vor cădea de acord că pornografia ar trebui să fie strict interzisă[11].

însemnătatea excepţională pe care o acorda Kant raţiunii morale comune, lucru neobişnuit cel puţin în epoca lui, trebuie văzută şi

drept corolarul convingerii sale fundamentale că omul poate deveni o fiinţă morală în virtutea autonomiei pe care i-o conferă exerciţiul raţiunii, înţelese drept obligaţii impuse omului de către o fiinţă superioară, preceptele morale nu-i vor uni, ci îi vor despărţi, cel puţin în anumite privinţe, pe oameni, în funcţie de apartenenţa lor la diferite tradiţii culturale şi religioase. Tocmai ancorarea moralităţii în raţiunea comună, împletită cu speranţa în creşterea treptată a dominaţiei acesteia asupra gândirii şi acţiunii oamenilor, au reprezentat sursele încrederii lui Kant în posibilitatea statornicirii păcii eterne într-o societate cosmopolită. Din acest punct de vedere, filosofia lui poate fi socotită o adevărată piatră de hotar în dezvoltarea unei direcţii de gândire inaugurată încă din antichitate, în primul rând prin filosofii stoici. Pentru Kant a fost pe deplin clar că visul coexistenţei paşnice între comunităţi despărţite de tradiţii milenare va avea o şansă de realizare abia atunci când oamenii vor asculta în mult mai mare măsură de acea voce care vorbeşte mai puternic sau mai slab în conştiinţa fiecăruia dintre ei, de vocea raţiunii, singura în măsură să-i facă să se înţeleagă mai bine unii pe alţii şi să coopereze. Dacă raţiunea morală comună a fost socotită de Kant pe deplin competentă, şi chiar suverană, în evaluarea moralităţii acţiunilor oamenilor se pune în mod firesc întrebarea ce utilitate practică mai avea, în ochii lui, un sistem speculativ de filosofic morală, o „metafizică a moravurilor". O remarcă semnificativă, în acest sens, găsim deja în „Cuvântul înainte" la *Imm.* Kant afirmă aici că „filosofia se deosebeşte de cunoaşterea raţională comună" tocmai prin faptul că prima „expune sub forma unei ştiinţe separate ceea ce a doua înţelege doar ca amestecat"[12]. Tema va fi reluată în ultimele paragrafe ale secţiunii întâi a *Imm.* Raţiunea morală comună, ni se spune aici, „nu gândeşte, ce-i drept, într-o formă abstractă şi

universală principiul suprem al moralității, pe care totuşi îl are efectiv în fața ochilor în orice moment şi îl foloseşte ca etalon al propriei judecăți". Dacă este adevărat că această rațiune este o busolă sigură atunci când este vorba de a face deosebirea dintre bine şi rău, „că nu este nevoie de nici o ştiință sau filosofic ca să ştim ce avem de făcut pentru a fi cinstiți şi buni, ba chiar înțelepți şi virtuoşi", nu este mai puțin adevărat că întemeierea judecății morale comune prin enunțarea

KANT IN LUMEA LUI **ŞI** IN **CEA DE AZI**

A\\\\\J

într-o formă universală a principiului moralității este importantă şi din punct de vedere practic. Ca şi alte predispoziții bune, „predispoziția noastră morală naturală" va rezista mai bine primejdiei de a fi coruptă dacă ea va fi întărită printr-o întemeiere teoretică, înțelepciunea judecății morale comune, „care altminteri constă mai mult în conduită decât în cunoaştere", are nevoie, aprecia Kant, „şi de ştiință, nu atât pentru a învăța de la ea, ci pentru a-i conferi propriului ei precept, accesibilitate şi durabilitate"[13]. Tocmai posibilitatea ca rațiunea morală comună să fie abătută de la principiul ei face atât de prețios sprijinul pe care îl poate oferi o „metafizică a moravurilor".

Dacă *rațiunea umana comună* este obligată să iasă din cercul ei şi să facă un pas în domeniul *filosofieipractice* nu de vreo nevoie speculativă, ci chiar de temeiuri practice, şi aceasta pentru a obține informații şi indicații clare cu privire la sursa principiului ei şi la determinarea corectă a acestuia, în opoziție cu maximele care se sprijină pe nevoie şi înclinație, pentru ... a nu risca să fie lipsită de adevărate principii morale de bază din cauza acestei ambiguități în care se cade aşa de uşor. Astfel se dezvoltă pe neobservate şi în rațiunea practică comună, atunci când ea se cultivă pe sine, o *dialectică* ce o constrânge să caute ajutor în filosofic, tot aşa cum se întâmplă rațiunii în folosirea ei teoretică; de aceea, în primul caz ea va fi probabil la fel de puțin capabilă ca şi în al doilea să-şi găsească liniştea în altă parte decât într-o critică completă a rațiunii noastre.[14]

Dacă aşa a gândit Kant, atunci suntem îndreptățiți să vedem în rațiunea morală comună un sistem de referință esențial pentru o bună înțelegere a filosofici sale morale. Această filosofic a fost discutată, analizată şi criticată din diferite perspective. Studiul de față intenționează să o cerceteze din perspectiva relației ei cu rațiunea morală comună. El îşi propune să pună în evidență îndeosebi relația dintre ambiția speculativă a lui Kant de a da o întemeiere strict *a priori* legii morale şi cerința acordului concluziilor elaborărilor sale sistematice cu rațiunea morală comună.

Acestei intenții principale i se adaugă una subordonată, în măsura în care utilitariştii împărtăşesc convingerea lui Kant că o filosofic morală va avea o bază solidă numai dacă principiile ei vor putea

justifica judecățile rațiunii morale comune, rezultă că un examen al filosofici lui Kant din perspectiva rațiunii morale comune va reprezenta, în mod indirect, şi un punct de plecare pentru evaluarea relației dintre cele două mari orientări ale reflecției filosofice asupra fundamentelor moralității. Voi încerca, în sfârşit, să răspund la întrebarea dacă sistemul de filosofic morală elaborat de Kant poate să orienteze rațiunea morală comună atunci când ea ajunge în dileme şi şovăie sau nu poate decât să confirme judecățile acesteia şi să-i sporească puterea de discernământ.

* * *

Unii filosofi au susținut, mai recent, că opoziția dintre întemeierea kantiană şi întemeierea utilitaristă a îndatoririlor morale nu ar fi una fundamentală şi ireductibilă. R.M. Hare se întreabă, bunăoară, dacă nu cumva Kant ar fi putut fi un militarist şi argumentează în favoarea unui răspuns pozitiv la această întrebare. Axa argumentării sale o constituie teza că atât Kant şi cei care 1-au urmat, cât şi Mill şi utilitariştii de mai târziu apreciau moralitatea unei maxime - adică al unui principiu al acțiunii care este aplicat într-o mare diversitate de situații particulare - în funcție de acceptabilitatea acelei maxime în calitate de lege universală. O maximă este, de exemplu, respectarea strictă a regulilor competiției rară a se încerca să se creeze avantaje prin încălcarea lor. Ea va putea fi aplicată în cazul concursurilor, a competițiilor pentru slujbe sau a întrecerilor sportive. O altă maximă, care de multe ori nu poate fi armonizată cu prima, este de a folosi în avantajul propriu orice greşeală a celorlalți competitori. Ne întrebăm acum dacă putem gândi şi accepta una sau alta din aceste maxime drept legi universale. Răspunsul la această întrebare ne va da posibilitatea să distingem între maxime interzise din punct de vedere moral şi maxime permise sau cerute din punct de vedere moral. Hare subliniază că atât formularea kantiană, cât şi formularea utilitaristă a principiului moralității converg spre concluzia că acceptabilitatea unei maxime drept lege universală constituie criteriul a ceea ce este *interzis, permis* şi *cerut* oamenilor din punct de vedere moral[15].

Hare susține ideea surprinzătoare că teoria morală schițată de Kant în *Imm* şi *Crp* poate fi interpretată într-un fel care ar permite să se afirme că ea este în acord cu utilitarismul[16]. Argumentarea lui se desiaşoară, în principal, pe două planuri. Pe un prim plan, Hare confruntă diferite formulări date de Kant imperativului categoric cu principiul utilitarismului - acțiunile noastre sunt morale dacă ele promovează cea mai mare fericire posibilă pentru cât mai mulți dintre semenii noştri - şi ajunge la concluzia că ele ar fi pe deplin compatibile. Pe un al doilea plan, Hare examinează cele patru exemple de maxime pe care le dă Kant în cea de-a doua secțiune a *Imm* pentru a stabili dacă argumentarea autorului este compatibilă cu principiile filosofici utilitariste. Este vorba, într-o formulare pozitivă, de datoria de a ne conserva viața, de datoria de a fi cinstiți când facem promisiuni, de datoria de a ne cultiva înzestrările şi talentele şi de datoria de a-i ajuta pe alții, iar într-o formulare negativă de interdicția sinuciderii, interdicția promisiunilor false, interdicția refuzului de a ne cultiva talentele şi interdicția indiferenței față de suferințele semenilor noştri care nu se pot ajuta singuri. Exemplul unu şi trei privesc datorii față de propria persoană, iar doi şi patru datorii față de ceilalți oameni. Concluzia la care ajunge Hare este că exemplele doi şi patru - interdicția promisiunilor false şi interdicția indiferenței față de suferințele semenilor care nu se pot ajuta singuri - sunt în deplin acord cu înțelegerea utilitarişti a cerinței universalizării maximelor acțiunii. Argumentarea lui Kant s-ar baza, în ambele cazuri, pe ceea ce autorii de limbă engleză numesc în mod curent *generalizare utiliîarisîă.* Este vorba de răspunsul la întrebarea „Cum ar sta lucrurile dacă maxima mea ar deveni o lege universală ? ". Hare recunoaşte totodată că exemplele unu şi trei - interdicția sinuciderii şi interdicția refuzului de a ne cultiva talentele - nu pot fi justificate în acelaşi fel. Putem voi, fără să ne contrazicem, ca toți cei care sunt pradă unor suferințe insuportabile să se sinucidă şi ca oamenii să nu fie obligați să-şi cultive talentele. Obiecțiile împotriva refuzului cultivării talentelor - crede Hare - nu ar putea fi susținute pe baza imperativului categoric kantian, ci doar pe baza principiului utilitarismului, ținând seama de faptul că un asemenea refuz este incompatibil cu obligația noastră de

a promova nu numai fericirea proprie, ci şi fericirea a cât mai mulți dintre semenii noştri[17]. Hare afirmă că doar prima maximă a lui Kant - maxima interzicerii sinuciderii - nu ar putea fi armonizată cu principiul utilitaristului, „Astfel, aşa cum am spus la început, Kant ar fi putut fi un militarist în sensul că teoria lui este compatibilă cu utilitarismul, dar în unele din judecățile lui morale practice, rigorismul, care i-a fost inculcat, 1-a condus spre argumente proaste, pe care teoria lui nu le susține cu adevărat."[18]

Nu mă voi opri asupra modului cum răspunde Hare diferitelor obiecții care pot fi

formulate împotriva încercării sale de apropiere a filosofici morale a lui Kant de cea utilitaristă. Voi aminti reacția lui doar la una dintre aceste obiecții, şi anume aceea că utilitarişii sunt consecvențialişti, adică evaluează moralitatea acțiunilor în funcție de consecințele lor, în timp ce Kant respinge categoric acest punct de vedere. Hare afirmă că în ciuda unei prime impresii lucrurile nu stau, de fapt, aşa. Referindu-se la întemeierea consecvenți al istă a interdicției minciunii, în particular a promisiunilor false, el afirmă că aceasta este în acord cu argumentul oferit de Kant în sprijinul acestei interdicții. Ceea ce face din minciună ceva rău din punct de vedere moral este consecința pe care o urmăreşte cel care minte, şi anume de a-i înşela, de a-i induce în eroare pe ceilalți. Intenția de a-i înşela pe ceilalți face ca minciuna să fie ceva inacceptabil din punct de vedere moral. Pentru evaluarea morală a unui act ca minciuna este, prin urmare, hotărâtor faptul dacă agentul urmăreşte sau nu să producă o asemenea consecință. Or, Kant, susține Hare, ar fi fost de acord cu asemenea concluzie, în ciuda aparențelor, criteriul evaluării morale a acțiunilor propus de consecinționism ar fi în acord cu bine cunoscuta afirmație a lui Kant, anume că singurul lucru bun fără restricție este o voință bună. Sensul acestei afirmații ar fi că oamenii vor trebui să fie judecați după intențiile urmărite prin actele lor, adică după consecințele pe care le au în vedere, şi nu după consecințele reale ale acestora. Voința însăşi ar fi voința de a produce anumite consecințe. Consecințele sunt obiectele voinței. „Astfel, deşi singurul lucru bun fără restricție este o voință bună, ceea ce o face o voință bună este ceea ce este voit (în mod autonom, universal, rațional şi imparțial), iar ceea ce este voit sunt consecințele avute în vedere."[19]

Am înfăţişai mai pe larg această tentativă de a argumenta compatibilitatea principiilor teoriei morale a lui Kant cu cele ale utilitarismului şi consecinţionismului moral deoarece ea oferă un fundal contrastant pentru prezentarea criticii pe care o face Kant „filosofiei empiriste a moralei". Există câteva temeiuri pe care se sprijină respingerea de către Kant a încercărilor de a întemeia îndatoririle morale, în primul rând prin examinarea consecinţelor acţiunilor noastre. Primul este acela că aceste principii trebuie să considere *doar forma* acţiunilor, şi nu *materia* acestora. Obligaţia morală este întemeiată prin raportare la principii *a priori,* care îşi au sediul în raţiunea pură. Deja în „Cuvântul înainte" la *îmm,* Kant atrage atenţia cititorului că legea morală, drept temeiul unei obligaţii, trebuie să poarte cu sine o necesitate care nu şi-ar putea avea sursa în experienţă. Acesta este un al doilea temei care susţine distanţarea lui Kant de filosofia empiristă a moralei. Legea morală - afirmă el -reprezintă un imperativ valabil pentru fiinţe raţionale în genere, în particular pentru oameni în măsura în care ei sunt fiinţe raţionale. In secţiunea întâi a *Imm,* Kant va preveni în mod explicit „ca temeiurile pe care le putem avea în acţiuni, ca şi efectele lor, în calitate de scopuri şi mobiluri ale voinţei, nu pot oferi acţiunilor nici o valoare necondiţionată şi morală". Imediat mai jos, el va preciza că „valoarea morală a acţiunii nu rezidă în efectul ce se aşteaptă de la ea şi deci nici în vreun principiu al acţiunii care are nevoie să-şi împrumute motivul de la acest efect scontat"[20]. Examinând temeiurile refuzului de a face promisiuni cu intenţia de a nu le respecta, Kant insistă asupra distincţiei dintre temeiuri *a priori* şi temeiuri empirice. Atât timp cât refuzul este întemeiat pe examinarea urmărilor posibile ale unor promisiuni pe care nu intenţionăm să le respectăm, acest refuz nu va avea o valoare morală. „Acum, una este să fii onest din datorie şi cu totul alta este să fii astfel din îngrijorarea stârnită de urmările dezavantajoase; în primul caz, *conceptul acţiunii în sine conţine deja o lege pentru mine* [sublinierea mea, M.F.]; în al doilea, trebuie să caut mai întâi în altă parte ca să văd ce efecte ar decurge pentru mine din acţiunea respectivă."[21] Principiul moral, sublinia în mod repetat Kant, are forma categorică „Trebuie! " şi nu cea ipotetică „Trebuie să faci cutare lucru dacă doreşti anumite consecinţe".

DESPRE RAŢIUNEA MORALĂ COMUNĂ

Asemenea considerații vor putea fi cu greu armonizate cu sugestia lui Hare potrivit căreia autorul *Imm* ar fi apreciat moralitatea acțiunilor prin raportare la consecințele lor intenționate. Deosebit de net va fi exprimat refuzul de a evalua calitatea şi meritul moral al acțiunilor prin raportare la consecințele lor intenționate la începutul secțiunii a doua a *Imm,* în paragrafele consacrate criticii filosofici empiriste a moralei. Kant subliniază că atunci când este vorba de îndatoriri morale

> nici nu intră în discuție dacă se întâmplă cutare sau cutare lucru, ci rațiunea porunceşte pentru sine şi independent de orice fenomen ceea ce trebuie să se întâmple, ca, prin urmare, acțiunile de felul cărora lumea nu a oferit nici un exemplu şi în privința cărora cineva care ar întemeia totul pe experiență ar avea mari îndoieli chiar că ele pot fi realizate, sunt totuşi poruncite ferm de rațiune şi ca, de pildă, pura loialitate în prietenie poate fi nu mai puțin pretinsă de la fiecare om chiar daca e posibil ca până acum sa nu fi existat nici un prieten loial, deoarece această datorie, ca datorie în genere, rezida, înainte de orice experiență, în ideea unei rațiuni care determină voința prin temeiuri *a priori*[22].

Iar în lucrarea sa despre religie, Kant va compara respectarea legii morale pe temeiul considerării consecințelor prezumtive ale respectării ei de către mine şi de către semenii mei cu respectarea legii morale în speranța răsplății într-o lume viitoare. A acționa aşa cum o cere legea morală în speranța unei răsplăți înseamnă, pentru Kant, a acționa *prudent,* dar nu *moral.* Kant interpreta în acest spirit tema creştină a vieții după moarte afirmând că aleşii lui Dumnezeu sunt doar cei care au acționat „fără a ține seama de răsplată". Reluând distincția dintre a acționa în acord cu datoria şi din datorie, el scrie că „celor care şi-au făcut datoria de dragul răsplății (sau chiar al absolvirii de pedeapsa datorată) el [Dumnezeu - n.m., M.E] le făgăduieşte aceasta într-un alt mod decât oamenilor mai buni, care şi-au făcut datoria numai de dragul ei înseşi"[23].

Este firesc să ne întrebăm care este temeiul de natură sistematică al acestei afirmări insistente a caracterului necondiționat al îndatoririi morale, a sublinierii repetate a ideii că merit moral are împlinirea datoriei de dragul datoriei, fără a ține câtuşi de puțin

seama de consecinţe. De ce stăruie oare Kant asupra înţelegerii datoriei morale drept imperativ necondiţionat al raţiunii pure ?

Se poate presupune că ancorarea obligaţiei morale în raţiunea pură i-a apărut lui Kant drept singura cale de a o scoate din regimul contingenţei şi relativităţii, de îndată ce el nu a mai gândit această obligaţie drept ceva impus din afară de către o instanţă transcendentă. Kant pare să fi crezut că moralitatea, ca şi cunoaşterea cu valoare obiectivă de altfel, nu ar putea fi cu adevărat asigurată decât prin principii care sunt în acelaşi timp imanente şi pure. Obligaţia morală este caracterizată drept respect pentru legea pe care o fiinţă autonomă Ijjşi-o autoimpune şi, prin aceasta, drept expresia supremă a libertăţii l j omului. Ca fiinţă morală, ca fiinţă liberă, omul este pentru Kant o |Irealitate noumenală, şi nu fenomenală. Pe temeiul unei asemenea l j distincţii, Kant tinde să opună orizontul moralităţii orizontului experienţei în termeni ca absolut şi relativ, necondiţionat şi condiţionat. Din această perspectivă vom putea înţelege mai bine şi sublinierea opoziţiei dintre imperativul categoric şi imperativele ipotetice, dintre legea morală, ca postulat al raţiunii pure, şi principii ale acţiunii care pot fi justificate numai prin examinarea consecinţelor aplicării lor, adică pe baza experienţei, în multe pasaje din *Imm* şi *Crp* transpare cu claritate preocuparea autorului de a evidenţia opoziţia dintre legitimarea sau invalidarea morală a unei maxime prin examinarea consecinţelor statuării ei drept lege universală şi evaluarea ei prin raportare la principiul necondiţionat al moralităţii. Aceste pasaje pot fi citite drept tot atâtea încercări de a sublinia că imperativul categoric nu trebuie confundat cu acel principiu moral familiar care este regula de aur. Filosoful îşi previne cu insistenţă cititorul asupra înţelegerii principiului suprem al moralităţii drept o simplă sublimare teoretică a regulii de aur. Căci regula de aur este un imperativ prin excelenţă ipotetic. Atunci când omul raţional o acceptă drept principiu al conduitei sale gândul său va fi negreşit acela că el nu este îndreptăţit să ceară ca alţii să respecte în relaţiile cu el reguli pe care el însuşi nu este dispus sa Ie respecte în relaţiile sale cu semenii, întrebarea pe care şi-o va pune tot timpul va fi: „Ce s-ar întâmpla dacă ceilalţi ar proceda ca şi mine ? ". Suntem aici pe terenul unei vechi înţelepciuni populare (Ce ţie nu-ţi place, altuia

nu-i face !) şi cădem de acord că dacă adeseori nu dăm curs îndemnului raţiunii asta se întâmplă deoarece egoismul exclusivist, înclinaţiile şi pasiunile au o putere mai mare asupra noastră decât acel îndemn atât de rezonabil.

Sublinierea faptului că temeiurile respectării datoriei la omul bun din punct de vedere moral sunt pure, şi nu empirice, reprezintă o constantă a interpretării standard a imperativului categoric. Este acea interpretare care a fost elaborată în numeroase studii şi comentarii mai vechi sau mai noi consacrate filosofici practice a lui Kant. Ascuţişul acestei interpretări este îndreptat împotriva tendinţelor de a apropia legea morală

kantiană de regula de aur şi de a atenua, în acest fel, opoziția dintre filosofia morală a autorului *Crp* şi filosofia morală de orientare utilitaristă şi consecințională. Se previne cu insistență că pentru Kant răspunsul la întrebarea „Ce trebuie să fac ? " nu va consta în evaluarea consecințelor acțiunilor, ci în conformitatea acestora cu ceea ce prescrie un principiu necondiționat al rațiunii pure. Reconstrucția pe care o dă cunoscutul cercetător kantian Otfried Hoffe tremeiurilor acceptării sau respingerii unei maxime în cele patru exemple din *Imm* poate fi apreciată drept o foarte bună ilustrare a punctului de vedere că imperativul categoric a fost gândit de Kant drept un principiu pur rațional. Teza centrală a interpretării lui Hoffe este că pentru Kant evaluarea morală a unei maxime se face prin raportare doar la structura ei, şi nu la consecințele ipotetice ale adoptării generale a acesteia. Vom respinge anumite maxime ca moral inacceptabile deoarece de îndată ce încercăm să le gândim drept legi universale ajungem inevitabil la contradicții logice.

Iată, pe scurt, modul cum argumentează Hoffe această concluzie în cazul fiecăreia din cele patru exemple. Omul care ascultă de glasul rațiunii nu are voie să se sinucidă nici atunci când el este dezgustat de viață. Funcția sentimentului de dezgust al unei ființe, care este indiciul unei lipse, este de a stimula o activitate care va culmina în înlăturarea lui şi în atingerea unei stări de satisfacție. De aceea nu poate fi concepută o lege potrivit căreia acea stare de profundă neplăcere care este dezgustul față de viață să ducă, în toate cazurile, în mod necesar, la suprimarea vieții. Căci, în acest caz, aceleiaşi senzații, cea de dezgust, îi vor fi atribuite două funcții

contradictorii: promovarea şi distrugerea vieții. Maxima sinuciderii din dezgust de viață implică, aşadar, o contradicție[24]. Şi în cazul respingerii maximei de a face promisiuni pe care ştim că nu le vom respecta şi nu avem intenția de a le respecta argumentarea lui Kant ar viza exclusiv structura maximei, şi nu consecințele adoptării ei ca lege generală. Cel care face o promisiune îşi asumă o obligație, contractează o datorie. O promisiune este ceva pe care cel care o face şi-1 impune lui însuşi. Dacă promisiunea este mincinoasă, atunci agentul nu-şi impune nimic. Caracterul de autoimpunere a promisiunii este astfel anulat. „O promisiune pe care o facem ştiind şi gândind că nu o s-o respectăm se sprijină pe o maximă în contradicție cu ea însăşi, a cărei universalizare nu poate fi gândită ca lege a naturii- Căci este imposibil a gândi o lege după care o datorie față de tine însuți nu reprezintă cu adevărat o datorie față de tine însuți."[25] Ultimele două exemple ale lui Kant se referă la maxime care prescriu datorii imperfecte. Putem gândi, dar nu putem dori fără contradicție ca aceste maxime să nu fie universal respectate. Să considerăm cazul datoriei de a ne cultiva talentele. Argumentarea lui Kant este redată în felul următor. O ființă rațională, spre deosebire de una pur naturală, se distinge prin facultatea de a acționa potrivit reprezentării anumitor legi, adică în acord cu principii raționale obiective. De aceea, ființele raționale nu se pot limita la ceea ce le-a dăruit natura. Ele tind să treacă dincolo de aceste limite. Cultivarea talentelor reprezintă mijlocul în vederea atingerii acestui scop. Ceea ce face din om o ființă rațională - tendința de a-şi cultiva talentele - ar deveni imposibil potrivit maximei de a trăi cât mai comod, evitând orice sforțări. O ființă rațională nu poate dori să fie împiedicată dezvoltarea aptitudinilor şi talentelor ei fără a renunța la calitatea de a fi înzestrată cu voință. A voi ca refuzul cultivării talentelor să fie o lege universală înseamnă, prin urmare, ca voința să se contrazică pe ea însăşi[26]. Aceeaşi concluzie poate fi desprinsă din analiza maximei care ne prescrie sa-1 ajutăm pe cel care nu se poate ajuta singur. Orice om, ca ființă cu puteri limitate care trebuie să-şi satisfacă anumite nevoi elementare, poate ajunge în situația de a fi dependent de ajutorul celorlalți. Ca ființe raționale nu putem dori fără contradicție o lege a naturii după care cel ce nu se poate ajuta

singur sa nu poată spera să fie ajutat. Căci, pe de o parte, se recunoaşte că satisfacerea unor nevoi elementare este o condiție a supraviețuirii şi se ştie că în multe cazuri această satisfacere nu este posibilă fără asistență, iar, pe de altă parte, se refuză această asistență.

Fundamentul interdicției morale de a rămâne indiferent la nevoile altuia implică doar că nu se poate dori o lege naturală de aşa fel încât o voință încearcă să atingă țeluri vitale şi, simultan, ea îşi refuză în mod fundamental calea pe care poate să le atingă. Astfel, se pare că se poate reconstrui cel de al patrulea exemplu fără a face apel la considerații empirico-pragmatice pentru a întemeia

maxime morale. Iar aceasta în armonie cu preocuparea fundamental rațională a întregii etici kantiene.[27]

Reconstrucția dată de Hoffe argumentării lui Kant în cazul celor patru exemple este împărtăşită de alfi comentatori ai *Imm,* Ralf Ludwig, de exemplu, afirmă, la capătul propriei sale prezentări şi discuții a celor patru exemple, că imperativul categoric kantian este un instrument de indicare a contradicției în gândirea şi voința oricărei ființe raționale care ar refuza să accepte ca maxima acțiunii ei să devină lege universală[28].

Asemenea reconstrucții ale argumentării lui Kant, care îşi propun să arate că o ființă rațională realizează evaluarea morală pe bază de considerații *apriori,* mi se par discutabile din cel puțin două puncte de vedere.

Mai întâi, se poate observa că în argumentele Iui Hoffe şi Ludwig nu intervin doar considerații *a priori,* **în** căzu] fiecărui exemplu, argumentarea se sprijină pe definiții sau precizări ale semnificației unor concepte cum sunt dezgustul de viață, promisiunea, ființă rațională *versus* ființă pur naturală, ființă cu puteri limitate. Or, acestea sunt concepte a căror semnificație nu poate fi stabilită independent de experiență în genere. Cum am putea şti, în lipsa oricărei experiențe, ce este dezgustul de viață, promisiunea, deosebirea dintre o ființă rațională şi o ființă pur naturală sau de ce orice ființă rațională cu puteri finite poate ajunge oricând în situația de a avea nevoie de ajutorul altcuiva pentru a-şi putea satisface nevoile elementare? Deosebirea dintre utilizarea imperativului categoric pentru evaluarea maximelor pornind, într-un caz de la precizarea

semnificației conceptelor implicate, iar în al doilea caz de la examinarea consecințelor acceptării maximelor ca legi universale este, în acest sens, relativă, în demersul evaluării maximelor intervin în ambele cazuri atât experiența, cât şi logica, ce-i drept, în moduri diferite. Logica intervine nu numai atunci când ceea ce implică universalizarea unei maxime se stabileşte pornind de la concepte, ci, în aceeaşi măsură, şi atunci când sunt examinate consecințele acceptării unei maxime ca lege universală. Nu putem gândi sau voi fără contradicție o lume în care toți oamenii ar face promisiuni pe care nu ar intenționa să le respecte, nu şi-ar cultiva aptitudinile şi talentele sau ar refuza să acorde asistență celor care nu se pot ajuta singuri. Iar experiența intervine, în mod direct, atunci când implicațiile universalizării unei maxime sunt stabilite pornind de la examinarea consecințelor, şi indirect atunci când asta se stabileşte pornind de la concepte, în al doilea rând, cu greu s-ar putea contesta că oamenii înzestrați doar cu rațiune comună, spre deosebire de cei care posedă o gândire speculativă exersată, vor stabili dacă pot concepe sau vor voi universalizarea maximei acțiunii lor gândindu-se în primul rând la consecințe, adică la modul în care ar arăta lumea într-un asemenea caz. Dacă suntem raționali, dacă admitem că avem aceleaşi drepturi şi obligații ca şi semenii noştri, că nu suntem îndreptățiți să pretindem de la ceilalți ceea ce nu suntem dispuşi să pretindem de Ia noi înşine, atunci nu vom putea concepe şi voi o lume în care toți oamenii să facă în mod sistematic promisiuni pe care ştiu că nu intenționează să le respecte, nu sunt dispuşi să-şi dezvolte aptitudinile şi talentele şi refuză să-i ajute pe cei care nu se pot ajuta singuri. A gândi în acest fel înseamnă însă a ne situa pe punctul de vedere al rațiunii morale comune. Atunci când Kant afirma că rațiunea comună este în judecata ei practică în deplin acord cu principiul suprem al moralității, ceea ce avea el în vedere era, desigur, faptul că ea acceptă sau respinge maxime ale acțiunii examinând dacă ele pot fi gândite şi voite drept legi universale. Admițând că rațiunea comună se conduce în judecata ei practică după cerința „Acționează potrivit maximei pe care o poți gândi ca lege universală şi pe care o poți voi ca lege universală", se pune întrebarea cum stabileşte ea, în mod obişnuit, dacă maxima acțiunii satisface această cerință. Răspunsul

pare neîndoielnic: reflectând daca ea poate fi acceptată ca lege universală. Supoziția că în viața comună omul rațional va accepta obligații şi interdicții morale fără a examina consecințele adoptării ca legi universale a maximelor care le stau la baza, este cu totul implauzibilă. Ne-ar fi, prin urmare, greu să i-o atribuim lui Kant. Concluzia spre care suntem conduşi este că există o anumită tensiune între susținerea filosofului că omul bun din punct de vedere moral îşi va percepe îndatoririle ca imperative necondiționate, că el îşi va îndeplini datoria doar de dragul datoriei, şi asigurarea lui repetată că judecata morală practică se conduce după principiul suprem al moralității şi este permanent în acord cu

acest principiu.

Chiar şi autori ca Hoffe şi Ludwig observă că prezentarea pe care o face Kant celor patru exemple conține formulări care nu pot fi armonizate cu poziția lui principială potrivit căreia evaluarea maximelor trebuie înfăptuită pe baza unor considerații pur raționale, facându-se abstracție de consecințele pe care le-ar avea respectarea sau încălcarea lor. Referindu-se la prezentarea exemplului doi, Hoffe recunoaşte că unele formulări ale Iui Kant încurajează „interpretarea empirico-pragmatică" a principiului suprem al moralității. Hoffe are în vedere în primul rând afirmația că universalizarea maximei de a face promisiuni pe care nu avem intenția de a le respecta ar submina în mod iremediabil relațiile de încredere reciprocă între oameni[29]. Iar Ludwig, referindu-se la exemplul patru, susține că unele din formulările lui Kant ar fi „neîndemânatice" deoarece ele lasă să se înțeleagă faptul că ne putem simți obligați să-i ajutăm pe cei care nu se pot ajuta singuri gândindu-ne că şi noi aşteptăm, în asemenea

situații, ca alții sa ne ajute .

Sugestia că formulări de acest gen reprezintă simple scăpări sau inconsecvențe ale lui Kant nu este prea convingătoare. Este puțin plauzibil că în relatările şi comentariile sale asupra unor situații de viață Kant ar fi contrazis pur şi simplu principiile pe care trebuiau să le ilustreze aceste relatări. Este însă clar că suntem aici în fața unei probleme. Pe de o parte, filosoful susține că îndatoririle morale sunt imperative necondiționate, că trebuie să ne facem datoria fără a ține seama de urmări. Pe de altă parte, formulări precum cele de mai sus pot să fie privite şi altfel decât drept simple inconsecvențe. Putem vedea

în ele expresia preocupării filosofului de a păstra în elaborările sale teoretice un contact strâns cu punctul de vedere al raţiunii morale comune. Se ridică, în mod firesc, întrebarea; este, oare, vorba, în acest caz, de două cerinţe care stau una în calea celeilalte şi sunt pur şi simplu ireconciliabile ?

O sugestie utilă în această privinţă ne poate oferi un pasaj din prima secţiune a *Imm,* în care autorul subliniază distincţia dintre refuzul de a face o promisiune, cu intenţia de a nu o respecta, din prudenţă şi respectiv din datorie. Refuz să fac din prudenţă o promisiune mincinoasă dacă cred că foloasele pe care le-aş putea obţine în acest fel vor fi mai mici decât dezavantajele legate de o posibilă pierdere a bunei reputaţii. Refuz să fac o promisiune mincinoasă din datorie dacă un asemenea refuz este unul necondiţionat. Ştiu ce sunt dator să fac gândindu-mă la ceea ce implică transformarea în lege universală a maximei de a recurge la promisiuni mincinoase pentru a face faţă unor dificultăţi. Iată formulările lui Kant.

> Calea cea mai scurtă şi, cu toate acestea, cea mai neîndoielnică de a mă lamuri în privinţa răspunsului daca o promisiune mincinoasă este conformă cu datoria ar fi să mă întreb : aş fi, oare, mulţumit ca maxima mea (de a ieşi din încurcătură printr-o promisiune neadevărată) sa fie valabilă ca lege universală (atât pentru mine, cât şi pentru alţii) şi mi-aş putea spune, oare, că oricine poate să facă o promisiune neadevărată atunci când se află într-o încurcătură şi nu poate ieşi altfel din ea? îmi dau seama de îndată că pot voi, ce-i drept, minciuna, dar nu pot voi deloc o lege universală de a minţi, *căci după o asemenea lege nu ar exista, de fapt, nici o promisiune* [sublinierea mea, M.R], deoarece ar fi zadarnic să mă prefac în faţa altora cu privire la ceea ce vreau în acţiunile mele viitoare, căci ei nu ar crede ceea ce pretind eu sau, daca ar crede-o în mod pripit, mi-ar plăti înapoi cu aceeaşi monedă, deci maxima mea ar trebui să se distrugă pe ea însăşi de îndată ce ar fi transformată în lege universală.[31]

Cu alte cuvinte, sunt dator să nu fac niciodată promisiuni cu intenţia de a nu le respecta. Acesta este un imperativ pe care trebuie să-1 urmez în mod necondiţionat. De unde ştiu însă ce sunt dator să fac ? Cum îmi recunosc îndatoririle morale, ceea ce trebuie să fac în

mod necondiţionat? îmi spune asta, întotdeauna, o voce lăuntrică? Fără îndoială că noi putem avea adesea această impresie. Nu este o voce lăuntrică cea care ne spune să-1 ajutăm pe cel ce suferă, să-1 apărăm pe cel asuprit pe nedrept ş.a.m.d. ? Există totuşi situaţii în care această voce tace şi va trebui să reflectăm pentru a stabili ce suntem

datori să facem. De ce natură sunt acele reflecții care ne pot ajuta să ne orientăm în asemenea situații ? Nu cred că poate exista vreun dubiu asupra răspunsului lui Kant. Vom recunoaşte o datorie, adică ceea ce trebuie să facem independent dacă este sau nu convenabil din punctul de vedere al dorințelor şi intereselor proprii, examinând consecințele transformării maximei acțiunii noastre într-o lege universală. Trebuie să ne facem datoria independent de urmări, adică în mod necondiționat. Trebuie să stabilim însă care este aceasta. Iar în multe cazuri nu o putem face altfel decât examinând consecințele universalizării unor maxime alternative. Pare plauzibil că filosoful nostru a atribuit capacitatea de a realiza o asemenea evaluare rațiunii morale comune atunci când afirma că aceasta are permanent în fața ochilor principiul suprem al moralității. Aşadar, a admite că îndatoririle morale sunt imperative necondiționate nu este ceva ireconciliabil cu recunoaşterea şi cu sublinierea faptului că rațiunea morală comună poate identifica aceste îndatoriri examinând consecințele acțiunilor conduse de anumite maxime. Că aşa a gândit Kant pare să o indice şi o precizare pe care o face el imediat după pasajul citat, şi anume că acea maximă care nu poate fi gândită sau voită ca lege universală „trebuie repudiată, iar aceasta, ce-i drept, nu din pricina unui dezavantaj iminent, care ar putea rezulta pentru tine sau chiar pentru alții, ci deoarece ea nu-şi poate găsi locul, ca principiu, într-o legislație universală"[32].

Concluziile Ia care am fost conduşi în încercarea de a clarifica relația filosofici morale a Iui Kant cu rațiunea comună nu susțin punctul de vedere conform căruia ar exista o incompatibilitate fundamentală între o filosofic morală de inspirație kantiană şi una utilita-ristă, chiar dacă aceste concluzii nu vin în întâmpinarea sugestiei lui R.M. Hare că între ele nu ar exista deosebiri semnificative. Căci nu pot fi şterse pur şi simplu acele deosebiri dintre perspective asupra sensului existenței omeneşti care sunt centrate pe conceptul datoriei şi res-

pectiv al fericirii. Examinarea lor din punctul de vedere al relației cu rațiunea morală comună previne însă împotriva tendinței de a dramatiza aceste deosebiri. Kantienii şi utilitarişţii pot realiza un acord cuprinzător cu privire la îndatoririle morale fundamentale ale oamenilor, atât cu privire Ia cele care se referă la propria perfecționare, cât şi în ceea ce priveşte cele care ne cer să contribuim la fericirea semenilor. Iar această apropiere este tocmai lucrul la care ne putem aştepta, dacă ținem seama de faptul că ceea ce apropie aceste două mari orientări în filosofia morală este preocuparea de a păstra contactul cu judecata morală a oricărui om rațional care nu are interese propriu-zis intelectuale, şi cu atât mai puțin specific filosofice. Este o apropiere pusă în lumină şi de cercetări recente de etică evoluționistă. Aceste cercetări arată în mod clar că există la oameni şi la specii apropiate, cum sunt primatele superioare, predispoziții înnăscute de cooperare şi ajutorare a semenilor. Sunt predispoziții promovate de selecția naturală, pe care Michael Ruse le desemnează prin expresia *altruism social*[33]. Este vorba de imperative resimțite cu atâta forță, chiar şi în comunități omeneşti arhaice, încât nu este nevoie ca ele să fie justificate. Un exemplu este tabuul incestului. Nu numai că frații şi surorile, părinții şi copiii nu doresc, de obicei, să întrețină relații sexuale, ci ei sunt că nu au voie să întrețină asemenea relații[34], împotriva unei opinii adânc înrădăcinate, cercetări în domeniul biologiei evoluționiste evidențiază că nu numai tendințele egoiste de autoconservare, ci şi cele altruiste au o bază genetică. Ultimele nu au, aşa cum s-a crezut mult timp, doar o determinare culturală. Din punct de vedere strict biologic, omul, ca şi rudele lui apropiate, primatele superioare, nu este o ființă pur egoistă. Există o corelație semnificativă între planul predispozițiilor şi sentimentelor altruiste programate genetic, care determină ceea ce ne place şi nu ne place, şi cel al noțiunilor de bine şi rău, noțiuni care susțin conştiința datoriei şi a obligației morale. Nu există, dimpotrivă, o susținere biologică pentru preceptele comune ale unor mari sisteme raționaliste de filosofic morală, cum sunt cel kantian şi cel utilitarist, precum şi a unor mari tradiții religioase, de exemplu pentru preceptul că toți oamenii sunt la fel de importanți şi că avem obligația de a-i ajuta în egală măsură pe toți. Cercetările antropologice şi sociologice indică

în mod clar existența unei scări a intensității predispozițiilor altruiste ale indivizilor. Pe palierul cel mai înalt stau copiii proprii şi rudele apropiate, se continuă cu prietenii, cu colegii şi colaboratorii şi se coboară apoi la consăteni, la oamenii din aceeaşi regiune, din aceeaşi țară etc. Disponibilitatea majorității oamenilor, făcând abstracție nu numai de anumite persoane, dar şi de mentalități culturale care par să câştige teren în societăți prospere, este de a oferi asistență şi ajutor cu deosebire celor care, cel puțin în principiu, pot să înapoieze ceva din ceea ce li s-a oferit[35]. Simțim mult mai puternic predispoziția de a-i

ajuta pe cei apropiați. Există, fără indoială, o tensiune între asemenea predispoziții biologice şi imperativul kantian de a-i ajuta în egală măsură pe toți oamenii care nu se pot ajuta singuri, sau cel utilitarist de a promova fericirea tuturor oamenilor, indiferent de ceea ce pot ei să ne restituie[36]. Este vorba, până la urmă, de o tensiune între rațiunea comună, care susține aceste imperative, şi predispozițiile noastre genetice. Apelul umanitarist-universalist al acelor mari orientări în filosofia morală al căror punct de sprijin este imperativul rațiunii morale comune - regula de aur - poate, desigur, contribui la atenuarea acestei tensiuni, fără să o poată totuşi înlătura.

* * *

Am examinat filosofia morală a Iui Kant din perspectiva relației ei cu rațiunea morală comună. Kant a crezut în mod ferm că oameni fără preocupări intelectuale pot fi majori din punct de vedere moral în măsura în care ei sunt capabili să se folosească de propria lor rațiune. Familiarizarea cu reflecția filosofica asupra bazelor moralității nu este necesară pentru ca oamenii să deosebească binele de rău şi să acționeze în consecință în împrejurările obişnuite ale vieții. Cine ar putea afirma că fără asistența reflecției filosofice ei nu ar şti ce sunt datori să facă, nu ar percepe clar viața şi demnitatea ca valori supreme care trebuie să fie apărate şi ocrotite ? Mintea noastră nu trebuie să fie luminată şi orientată de concluziile unei analize filosofice pentru ca înşelarea celui inocent, constrângerea prin tortură de a acționa împotriva propriilor convingeri, despărțirea cu forța a copiilor de părinții lor, lipsirea oamenilor de resursele necesare

r m

.^^^^jjjjjj^^jjij^^^^^^^m

pentru satisfacerea nevoilor elementare ale vieții sau uciderea unor ființe nevinovate să provoace o reacție de profundă indignare şi o condamnare fără reținere. Ştim prea bine că în asemenea situații şi în multe altele rațiunea comună şi sentimentele asociate ei sunt pe deplin suficiente pentru a asigura orientarea noastră.

Cum stau însă lucrurile în situații excepționale, dilematice, în acele situații în care soluțiile alternative îi apar rațiunii morale comune drept deopotrivă de inacceptabile? Nu ar putea ajuta în acest caz luminile filosofici rațiunea morală comună să depăşească impasul în care se găseşte? Vom fi bine sfătuiți daca vom căuta răspunsul la această întrebare examinând cazuri reprezentative pentru situații de acest fel.

Iată unul, relatat relativ recent de revista germană *Der Spiegel.* Poliția din Frankfurt am Main a arestat un tânăr, student în drept, pe baza unor indicii clare că făcea parte dintr-un grup care răpise un copil, fiul unui bancher. Existau bune temeiuri pentru a crede că viața copilului era în pericol şi că timpul care stătea la dispoziție pentru a o salva era foarte scurt, în fața refuzului persistent al celui arestat de a dezvălui locul unde a fost ascuns copilul, vicepreşedintele poliției din Frankfurt, caracterizat de colegi drept un model de corectitudine, a ordonat ca această mărturisire să fie smulsă prin amenințarea cu tortura. Amenințarea a produs imediat efectul scontat; învinuitul a vorbit. Corpul copilului a fost găsit într-un iaz de lângă Frankfurt. înaltul funcționar al poliției şi-a asumat responsabilitatea pentru decizia sa şi a informat imediat procuratura. Codul Penal german interzice strict tortura ca metodă de anchetă. Iar amenințarea cu tortura este echivalată de lege cu punerea ei în pratică. Cazul este discutat în *Der Spiegel* drept dilemă juridică. Pot fi invocate argumente juridice pentru şi împotriva deciziei funcționarului poliției din Frankfurt. Pentru, deoarece această decizie a fost luată într-un caz absolut excepțional, cu singurul scop de a salva viața unei ființe omeneşti sau de a preveni ca sănătății acesteia să-i fie aduse daune ireversibile. Funcționarul responsabil şi-a justificat decizia afirmând că refuzul de a recurge la toate mijloacele pentru a afla locul unde este ascuns copilul punea poliția sub acuzația de a fi făcut posibilă crima prin aşteptare şi inacțiune. Cunoscuți jurişi germani au apreciat

că, în acest caz, încălcarea unei interdicții legale ar putea fi justificată în măsura în care reprezenta singura posibilitate care mai stătea la îndemână pentru a încerca salvarea vieții unei ființe nevinovate. Preşedintele Asociației Judecătorilor germani a declarat, fără a pune, desigur, în discuție interdicția torturii şi a amenințării cu tortura, că există cazuri excepționale care nu pot fi soluționate cu mijloace juridice, cazuri în care bunuri sau valori juridice trebuie să fie puse în cumpănă unele în raport cu celelalte, în cazul de față, acestea au fost viața copilului, pe de o parte, şi nevătămarea corporală a celui învinuit, pe de altă parte. Unii parlamentari, ministrul german de Interne şi organizații ca Amnesty International au insistat însă asupra faptului că interdicția amenințării cu tortura este una absolută şi că orice încălcare a acestei interdicții, ca mijloc pentru obținerea unei depoziții pe care învinuitul o refuză, creează un precedent, constituind o gravă amenințare pentru orice stat de drept. Cei care au susținut că decizia polițistului din Frankrurt nu poate fi apărată juridic insistau asupra faptului că respectul demnității ființei umane, care a fost încălcat prin această decizie, nu este o valoare ce poate fi pusă în cumpănă cu alte valori juridice, în sfârşit, alți experți au fost mai rezervați apreciind că acest caz reprezintă o dilemă de nesoluționat şi, în acest sens, un coşmar pentru polițişti şi jurişti.[37]

Făcând abstracție de controversa juridică, este vorba aici de un caz dilematic în primul rând din punct de vedere moral, într-adevăr, interzicerea torturii şi amenințării cu tortura, ca normă juridică, are o întemeiere morală, înainte de scoaterea ei în afara legii, tortura a fost considerată de rațiunea morală comună o metoda inacceptabilă pentru a afla adevărul de la cei bănuiți de crime. Astfel încât nu concluziile unei analize filosofice, ci, în primul rând, exercițiul judecății morale comune a condus la decizia de a interzice prin lege tortura. Pe de altă parte, refuzul de a recurge la mijloace excepționale pentru a salva vieți nevinovate poate fi cu greu justificat din punct de vedere moral, întrebat de ziariști, funcționarul poliției din Frankfurt a invocat pentru decizia lui atât de problematică rațiuni morale. El a spus că i-ar fi fost greu să explice părinților că viața copilului nu a putut fi salvată deoarece a trebuit să fie respectat dreptul învinuitului de a refuza să facă depoziții. Dacă ne gândim că acest om, care se

găsea în situația de neinvidiat de a trebui să ia o decizie sub presiunea timpului, ar fi putut să se pună foarte bine la adăpost pe sine şî familia sa invocând faptul că a epuizat toate mijloacele de a-1 face să vorbească pe tânărul aflat în anchetă, atunci va trebui să recunoaştem că motivația actului său a fost una morală, că purtarea lui a fost curajoasă, chiar eroică. Vom putea astfel aprecia mai bine cât de profundă este dilema pe care o pune acest caz în fața judecății morale sănătoase.

Este firesc să ne întrebăm dacă într-un caz disperat cum este acesta nu ne-ar putea ajuta filosoful. Poate, oare, imperativul categoric kantian să ne ofere soluția, să ne indice ceea ce ar fi trebuit făcut în această situație? în limbaj kantian, suntem aici în fața a două maxime în conflict: maxima de a respecta demnitatea ființei umane şi maxima de a face tot ce ne stă în putință pentru a salva viața unei ființe nevinovate. Amândouă pot fi justificate prin raportare la imperativul categoric. Deciziile pe care le dictează ele, cea de a obține informații despre locul unde este ascuns copilul prin mijlocul extrem pe care îl reprezintă amenințarea cu tortura, şi decizia de a nu atenta la demnitatea unei ființe omeneşti cu riscul de a fi compromisă orice şansă de salvare a vieții alteia, cad ambele sub sancțiunea principiului suprem al moralității, în formularea pe care i-a dat-o Kant. Nu ştim ce ar fi spus Kant dacă ar fi fost pus în fața unei asemenea dileme. Kantienii ar putea sugera drept cale de ieşire din impas formularea unei maxime superioare, maximă care ar putea fi validată pe baza imperativului categoric.[38] Maxima ar fi: „Amenințarea cu tortura sau o alta atingere a demnității ființei umane este permisă atunci când ea reprezintă singurul mijloc de a salva viața unei ființe nevinovate". Este însă necesară cunoaşterea şi utilizarea principiului formulat de Kant pentru a ajunge la această concluzie şi a acționa în acest sens ? Nu a ajuns funcționarul poliției din Frankfurt la aceeaşi concluzie utilizând doar resursele rațiunii morale comune ?

O privire chiar fugitivă asupra noilor dileme morale pe care le generează fenomenul de brizanta actualitate al terorismului, care încearcă să impună statelor condiții politice prin amenințarea uciderii ostaticilor, întăreşte această constatare. Nici în acest caz decizia autorităților responsabile nu este neproblematică şi uşor de luat.

Este vorba, în cele din urmă, de viața unor oameni. De cele mai multe ori aceştia nu sunt eroi şi doresc cu orice preț să trăiască. Ei, ca şi cei apropiați lor, nu accepta ca autoritățile să lase să fie ucişi pentru a apăra principii şi interese oricât ar fi ele de importante şi de bine justificate. Nici chiar gândul că cei care iau decizia de a nu ceda ultimatumului teroriştilor şi cei care o aprobă ar fi de acord cu asemenea decizie atunci când ar fi vorba de propria lor viață (ceea ce, desigur, este problematic) nu-i va putea consola şi îndemna la resemnare. Salvarea propriei lor vieți le apare drept imperativul suprem.

Putem, pe de altă parte, înțelege foarte bine de ce mulți dintre cei care-i compătimesc sincer, în primul rând cei chemați să ia decizia, nu împărtăşesc acest mod de a vedea

lucrurile. Pentru orice om cu judecată sănătoasă este clar că cedarea în fața acestui gen diabolic de şantaj ar însemna o puternică încurajare pentru terorism. Viața şi securitatea unui număr tot mai mare de oameni nevinovați ar fi astfel pusă în primejdie, desfăşurarea normală a vieții, principiile şi valorile lumii civilizate ar fi profund afectate. Chiar dacă frecvența şi amploarea actelor teroriste cu țeluri politice se datorează în parte unor decizii strategice greşite ale liderilor politici responsabili, acesta nu poate fi un argument pentru a face concesii celor care comandă şi execută asemenea acte. Este clar că şi în acest caz două maxime general acceptate intră în conflict şi că orice decizie va atrage după sine nesocotirea uneia dintre ele. Şi, de asemenea, că singura ieşire ar putea-o reprezenta adoptarea a ceea ce am putea numi o „maximă superioară". Dat fiind că orice decizie responsabilă, justificată din punct de vedere moral, trebuie să răspundă necesității combaterii terorismului ca instrument al luptei politice şi, pe această cale, apărării intereselor vitale ale unui număr cât mai mare de oameni, rezultă că cel puțin în unele cazuri nu va exista o alternativă la jertfirea unor vieți. Maxima superioară ne apare moral justificată, chiar dacă nu există mângâiere pentru consecințe ale deciziilor la care conduce ea.

La întrebarea dacă imperativul categoric kantian ne-ar putea oferi o altă îndrumare decât rațiunea comuna, răspunsul este, şi în acest caz, unul negativ. Dacă lucrurile ar sta altfel, atunci sistemele de filosofic morală ar trebui să ocupe primul loc în pregătirea poli-

ticienilor, juriştilor, medicilor şi a altor profesiuni în care oamenii sunt puşi uneori în situația de a lua decizii în cazuri dilematice din punct de vedere moral. Dacă resursele rațiunii comune sunt în asemenea cazuri pe deplin suficiente, aceasta arată încă o dată că ele conduc la maxime de acțiune care sunt convergente cu cele pe care le susține o reflecție filosofică asupra bazelor moralității.

Ar fi însă îndreptățită concluzia că cercetarea kantiană a bazelor moralității este, ce-i drept, o realizare speculativă sublimă, care poate procura cea mai înaltă desfătare cunoscătorilor, dar lipsită de orice utilitate practică? Nu cred acest lucru. Experiența vieții, modele exemplare de comportament, marea literatură sunt în măsură să fortifice, să vitalizeze exercițiul rațiunii morale comune, să întărească discernământul moral al oamenilor. Ele au, ca atare, o valoare inestimabilă. Şi nu în mai mică măsură răsfrângerea puternică în mintea şi sufletul oamenilor a nemuritoarelor formulări kantiene ale legii morale. Dacă în *Crp* Kant vorbeşte pentru cei puțini, familiarizați cu speculații filosofice aride, în multe pasaje din *Imm* şi din partea a doua a Mm, consacrată teoriei virtuții, el se adresează unui cerc mult mai larg de cititori. Este vorba de toți acei oameni care au curajul să se folosească de propria lor rațiune. Reflecțiile filosofului îi vor confirma adesea în judecata lor morală, dar îi vor putea şi avertiza atunci când ea şchioapătă deoarece ei nu mai percep clar şi distinct glasul rațiunii.

Kant recunoaşte şi subliniază că rațiunea comună are permanent în fața ochilor săi principiul suprem al moralității, în măsura în care acesta este cazul, ea va fi pe deplin competenta să distingă binele de rău, să asigure orientarea acțiunii în împrejurările curente, normale ale vieții. Omul de rând cu minte luminată poate spera să reuşească tot atât de bine ca şi filosoful. Uneori chiar mai bine, deoarece filosoful „nu poate avea alt principiu decât cel al intelectului comun, dar judecata lui poate fi uşor derutată de o mulțime de considerente ce nu țin de problema în discuție şi care îl îndepărtează de la calea cea bună"[39]. Se poate presupune că lui Kant o întemeiere filosofică a principiului moralității îi apărea importantă nu numai deoarece ea face posibilă derivarea interdicțiilor şi îndatoririlor morale general recunoscute de către oamenii raționali din conceptul unei ființe

raționale în genere. EI nu a subapreciat, desigur, o asemenea realizare. Avem însă bune motive de a crede că filosoful a considerat critica sa a rațiunii practice şi drept o contribuție la întărirea puterii şi influenței rațiunii asupra gândirii şi acțiunii oamenilor, la dezvoltarea discernământului lor moral. Principiul său de a acționa nu numai conform datoriei, ci *din datorie,* a fost apreciat, pe bună dreptate, ca unul care înalță sufletul *(herzerhebendes)*[40]. Kant a crezut ferm că filosofia îl poate învăța pe om să gândească mai bine şi să trăiască mai bine[41]. Iar dacă constatăm o slăbire vizibilă a acestei credințe în vremurile noastre, cu greu am putea vedea în ea un semn al

progresului.

Note

1. ,,... Este o dogmă acceptată că utilitariştii şi Kant sunt poli opuşi ai filosofici morale. Această idee a devenit ortodoxia curentă, cel puțin de la începutul secolului XX, când Prichard şi Ross, ei înşişi gânditori deontologişti, au crezut că şi-au găsit un părinte în Kant. John Rawls, la rândul său, a fost profund influențat de aceşti filosofi intuiționişti şi nu a socotit necesar să documenteze într-un mod prea amănunțit descen dența kantiană a vederilor lor. în consecință, istoria potrivit căreia Kant şi utilitariştii trebuie să fie în dezacord este acum povestită în mod constant tuturor începătorilor care studiază filosofia morală," (M.R. Hare, „Could Kant have been Utilitarian ? ", în M.R. Hare, *Sorting oul Ethics,* Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 147-148.)

2. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1972, p. 118.

3. „Uber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis", în Immanuel Kant, *Sämtliche Werke,* voi. VI, Karl Vorländer (ed.), Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922, p. 83.

4. Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* pp. 14-15. Citatele din această lucrare sunt date după traducerea lui Nicolae Bagdasar (Editura Ştiințifică, 1972), cu modificări adesea importante preluate dintr-o noua traducere, încă nepublicată, care a fost realizată sub coordo narea profesorului Valentin Mureşan.

5. Ibidem, p. 20.

6. *Ibidem,* p. 21.

7. Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure,* traducere de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, 2004, p. 49.

8.

8. *Ibidem,* p. 288.

9. *Ibidem, p.* 256.

10. Există multe mărturii privitoare la respectul lui Kant pentru raţiunea comună sănătoasă. Unele dintre ele de-a dreptul impresionante. Mulţi dintre prietenii cei mai apropiaţi ai filosofului erau persoane cu îndelet niciri practice, pe care el le aprecia în mod deosebit pentru echilibrul şi rectitudinea de nezdruncinat a judecăţii lor. Kant supunea chiar şi elaborările sale speculative controlului unor asemenea minţi. Reinhold Barnhard Jachmann, fost student, secretar şi biograf al filosofului, îşi aminteşte afirmaţia făcută în prezenţa lui de Kant că nu a scris nici o propoziţie în *Critica raţiunii pure* „pe care să nu i-o fi prezentat mai înainte lui Green al său, pentru a fi judecată de intelectul său nepărtinitor şi nelegat de nici un sistem". (Karl Vorlânder, *Immanuel Kanîs Leben.* Neu herausgegeben von Rudolf Malter, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, p. 62.) Joseph Green (1727-1786), despre care Kant spunea că a fost prietenul său cel mai bun, era un negustor englez stabilit la Konigsberg. Ani de-a rândul, Kant a petrecut câteva ore ale după-amiezei în casa lui Green, a cărui moarte relativ timpurie 1-a afectat profund. (Vezi K. Vorlânder, *op. cit,,* pp. 134-135.)

11. Pentru dezvoltări, vezi Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously. A Naturalisîic Approach îo Philosophy,* Prometheus Books, New York, Amherst, 2000, îndeosebi p. 213 şi p. 148.

12. Vezi *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., p. 8. Iată şi răspunsul dat de Kant, într-o notă de subsol a „Prefeţei" sale la *Crp,* unui recenzent care îi reproşa că „nu a stabilit un principiu nou de moralitate, ci numai o nouă formulă" : „Dar cine ar voi să introducă un nou principiu al oricărei moralităţi şi oarecum s-o descopere el cel dintâi ? La fel ca şi cum înaintea Iui lumea ar fi fost cu privire la datorie ignorantă sau într-o totală eroare. Cine ştie însă ce înseamnă pentru un matematician o *formulă,* care defineşte precis ceea ce e de făcut pentru a rezolva o problemă, şi nu te lasă să greşeşti, acela nu va considera ca fără importanţă şi inutilă o formulă care face acelaşi lucru cu privire la orice datorie în genere", *(op. cit.,* p. 94.)

13. Ibidem, pp. 21-23. 14. *Ibidem,* p. 23.

15. Vezi R.M. Hare, *op. cit.,* p. 148.

16. Vezi *ibidem,* pp. 152-155.

17. Ibidem, p. 153.

18. Vezi *ibidem,* p. 155.

19. Ibidem, p. 165.

20. Vezi *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., pp, 18-19.

21./bttfem, p. 20.

22.1bidem, pp. 25-26. Forța acestui argument este, totuşi, discutabilă. Căci faptul că în această lume, o lume în care trăiesc doar ființe raționale imperfecte, nu ar exista un prieten pe deplin loial nu probează că loialitatea deplină în prietenie, ca datorie morală, nu ar putea fi întemeiată prin raportare la experiență, într-adevăr, dacă îmi pot dori prieteni pe deplin loiali, atunci, ca ființă rațională, voi resimți datoria de a mă purta pe deplin loial față de prieteni. Şi aceasta deoarece îmi dau seama foarte bine că oamenii raționali nu se vor purta loial cu mine decât dacă vor constata că eu sunt pe deplin loial față de ei. Datoria loialității în prietenie va putea apărea astfel drept una necondiționată, chiar dacă purtarea mea nu va fi întotdeauna la înălțimea datoriei. Faptul că noi avem ideea perfecțiunii morale nu dovedeşte că ea este o idee absolut *apriori,* care îşi are originea în rațiunea pură, independent de orice experiență.

23.1mmanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure,* ed. cit., p. 226.

24. Vezi Otfried Hoffe, *Introduction â la philosophie pratique de Kant,* J. Vrin, Paris, 1993, pp. 111-113.

25.1bidem, p. 118.

26.7Z»Hfem,pp. 119-121.

T1,Ibidem, p. 124. Pentru o argumentare asemănătoare, vezi şi Reiner Wimmer, „Funcția dublă a imperativului categoric în etica lui Kant", traducere de G. Lepădat, în M. Flonta, H.-K. Keul, *Filosofia practică a lui Kant,* Polirom, Iaşi, 2000, pp. 174-189.

28. Vezi Ralf Ludwig, *Der kategorische Imperativ. Eine Lese-Einfuhrung,* Deutscher Taschenbuch Verlag, Munchen, 1995, pp. 73-85, cu această concluzie la p. 85.

29.Vezi O. Hoffe, *op. cit.,* p. 118.

30. „O generalizare de prim-plan a maximei «Dacă cineva este la ananghie, nu vreau să contribui cu nimic la ajutorarea lui» ar duce la rezultatul: eu nu pot voi acest lucru deoarece eu însumi aş putea ajunge odată la ananghie şi atunci nimeni nu m-ar ajuta. Această perspectivă nu este, în mod sigur, falsă. Şi menționarea de către Kant a unor cazuri în care eu însumi aş avea nevoie de ajutor şi nu 1-aş primi îi dă dreptate. Dar aceasta ar însemna că ajutorul meu pentru cineva străin care este la ananghie ar avea scopul ca eu însumi să fiu ajutat. Cum am văzut însă, un scop se potriveşte mai mult cu imperativul ipotetic. Atunci cel de-al patrulea exemplu al lui Kant n-ar spune decât: *Dacă vrei ca să fii ajutat la ananghie trebuie să-i ajuți tu însuți pe oamenii care sunt la ananghie!* Kant nu ar fi putut avea în vedere acest lucru, în ciuda formulării sale neîndemânatice." (R. Ludwig, *op. cit.,* pp. 83-84.)

31. Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., p. 21. .

32.1bidem.

33.Vezi M. Ruse, *op. cit.,* îndeosebi pp. 219-69.

34.1bidem, p. 235.

35.1bidem, îndeosebi pp. 238-242.

36. „Utilitarismul pretinde agentului să fie tot atât de imparţial precum un spectator dezinteresat şi mărinimos atunci când e vorba să pună în cumpănă propria sa fericire şi fericirea altora, în regula de aur a lui lisus din Nazaret putem găsi întregul spirit al eticii utilităţii. «Sa faci alloia aşa cum vrei să ţi se facă ţie» şi «să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi» - iată perfecţiunea ideală a moralei militariste. (J.S. Mîll, *Utilita rismul,* traducere de Valentin Mureşan, Editura Alternative, Bucureşti, 1994, p. 81.) într-un alt pasaj, MilI vorbeşte despre vremurile fericite în care „prin perfecţionarea educaţiei vom ajunge ca sentimentul unităţii cu semenii noştri să fie atât de înrădăcinat în caractere (aşa cum neîndo ielnic a dorit-o Hristos) şi o parte tot atât de inalienabilă a firii noastre precum oroarea faţă de crimă la un tânăr bine crescut". *(Ibidem,* p. 46.)

37. „Held oder Verbrecher ? ", în *Der Spiegel,* 24 febr., 2003.

38.0. Hoffe, *(op. cit.,* p. 126) sugerează că o asemenea maximă superioară ar putea înlătura conflictul dintre maxima de a nu minţi în nici o împrejurare şi maxima de a recurge la o minciună pentru a înlătura un mare pericol în care se află o persoană prigonită pe nedrept. Alţi interpreţi ai lui Kant susţin că filosoful nu a acordat o atenţie deosebită acestei probleme tocmai fiindcă el ar fi avut o mare încredere în puterea de a judeca a raţiunii comune, ca instanţă chemată să decidă asupra aplicării regulilor morale. „Respectul lui pentru subtilitatea conştiinţei morale comune 1-ar fi putut cu greu conduce să elaboreze o teorie morală care ar reduce judecata morală autonomă la o urmare stupidă a formulelor morale." (RogerJ. Sullivan, *Immanuel Kanf s Moral Theory,* Cambridge University Press, 1989, p. 75.)

39.1mmanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., p. 22.

40. Vezi Reinhold Bernhard Jachmann, către Kant (30 mai 1795), înlmmanuel Kant, *Briefwechsel,* Bd.. II, Felix Meiner, Leipzig, 1924, p. 697.

41. Kant împărtăşea pe deplin opinia protectorului său, ministrul liberal al învăţământului şi cultelor din Prusia, K.H. von Zedlitz, căruia i-a dedicat de altfel *Critica raţiunii pure,* în ceea ce priveşte însemnătatea filosofiei pentru formarea omului şi cetăţeanului, într-o scrisoare din august 1778, ministrul îi cerea sfatul filosofului cum să-i convingă pe studenţi că „exerciţiul justiţiei, chiar teologia şi ştiinţa medicală, devin mult mai uşoare şi mai sigure în aplicare dacă cel ce le învaţă are mai multe cunoştinţe filosofice, căci în atât de puţine ore ale zilei este cineva

42.

judecător, avocat, predicator sau medic şi în atât de multe om". Medicul berlinez Markus Herz, fost student al lui Kant, îi scria la 11 septembrie 1770: „... fără dumneavoastră aş fi şi acum un suflet fără forță, un intelect inactiv, fără dumneavoastră aş fi ceea ce am fost acum patru ani, aş fi nimic... Nu voi înceta să consider ziua în care m-am consacrat ştiințelor cea mai fericită, iar în cea în care ați devenit profesorul meu prima zi a vieții mele." (Immanuel Kant, *Briefivechset,* Voi. I, pp. 72-73.) Filosoful credea că nu numai exemplele bune pe care le-a oferit celor mai apropiați dintre studenții săi, dar şi teoria sa morală este în măsură să contribuie la fortificarea conştiinței datoriei, prezentă în rațiunea morală comună. Mulți ani mai târziu, la 26 mai 1789, el îi scria aceluiaşi M. Herz: „Ce poate fi, oare, mai consolator, atunci când suntem atât de aproape de părăsirea acestei lumi, decât să vedem că nu am trăit în zadar deoarece i-am format pe unii, chiar dacă pe puțini, ca oameni buni". *(Op. cit.,* voi. II, p. 395.)

Un sens al rigorismului moral

S-a discutat şi se discută încă dacă poziția lui Kant cu privire la îndatoririle morale ale omului a fost sau nu una *rigorisîă.* Dacă la întrebarea „A fost Kant un rigorist moral?" s-au dat răspunsuri diferite, faptul se explică prin accepțiile distincte care au fost conferite acestei expresii de către comentatori şi interpreți.

S-a susținut adesea că rigorismul moral este o consecință a viziunii lui Kant asupra sensului şi țelului ultim al existenței omeneşti. S-a afirmat că el a văzut finalitatea ultimă a existenței în îndeplinirea datoriei, şi nu în obținerea fericirii, înțeleasă ca deplină mulțumire a omului cu propria lui stare. Kant nu a opus însă fericirea respectării stricte a îndatoririlor morale. Punctul lui de vedere a fost unul mai nuanțat. Kant s-a exprimat cel mai clar în aceasta privință într-un articol publicat în 1793, „Despre sentința : acest lucru poate fi corect în teorie, însă nu funcționează în practică". Susținând că filosofia morală ar trebui să ne învețe „nu cum trebuie să fim fericiți, ci cum trebuie să fim demni de fericire", Kant precizează în continuare că urmând ceea ce îi prescrie conştiința morală, adică facându-şi datoria, omul nu va trebui să renunțe la țelul său natural care este fericirea[1]. îndeplinirea neabătută a datoriei este însă condiția fericirii pentru cel ce ascultă glasul conştiinței morale. Raportându-se critic la punctul de vedere potrivit căruia respectul față de legea morală reprezintă unicul țel al omului drept în această lume, Kant va scrie: „Potrivit teoriei mele, singurul scop al Creatorului nu este, nici moralitatea omului în sine, nici fericirea pentru sine, ci cel mai înalt bun posibil constă în unirea şi acordul ambelor"[2]. Kant susținea, prin urmare, că omul nu poate **şi nici nu** trebuie să renunțe la acea

înclinație naturală care este năzuința de a obține fericirea. Ceea ce i se cere este să încerce să atingă o mulțumire deplină îndeplinându-şi cu strictețe obligațiile morale. Este

punctul de vedere pe care filosoful s-a străduit sa-1 exprime cât mai limpede, pentru a preveni orice echivoc: „Căci, mai întâi, eu trebuie să fiu sigur că nu am acționat contrar datoriei mele: abia după aceea îmi este permis să mă interesez de fericire, să determin cât de mult pot să o unesc pe aceasta cu starea mea morală (nu fizică) bună"[3]. Cu alte cuvinte, pentru omul care ascultă glasul rațiunii, datoriile morale nu vor putea fi niciodată obiectul unei tranzacții. El nu are de ales între datorie şi fericire. Şi aceasta deoarece doar conştiința datoriei împlinite îi poate asigura pacea sufletească în afara căreia nu poate exista pentru el fericire. Este îndoielnic faptul că pentru Kant s-ar putea *wam fericire* acea stare de satisfacție, de mulțumire, a unor ființe pe deplin dominate de egoism, despre care el spunea că sunt moarte din punct de vedere moral.

Kant recunoştea că urmarea neabătută a legii morale de către o ființă rațională imperfectă, expusă tot timpul unor înclinații contrare datoriei, poate cere sacrificii dureroase. Există totuşi o deosebire esențială între afirmația că moralitatea deplină este condiția *sine qua non* a fericirii omului şi aceea că ele ar fi în genere incompatibile, că prețul rectitudinii morale ar fi renunțarea la fericire. Punctul de vedere potrivit căruia Kant ar fi fost un rigorist moral în sensul că el a opus moralitatea fericirii şi mulțumirii nu găseşte nici un sprijin în scrierile sale, şi nici în ceea ce ştim despre modul cum a trăit el. Angajamentul lui Kant față de prescripțiile rațiunii practice era, ce-i drept, unul neobişnuit de ferm. în vremuri şi în împrejurări cu totul vitrege, atunci când prețul care trebuie să fie plătit pentru fidelitatea față de aceste principii este sacrificiul vieții sau nefericirea, un asemenea angajament va impune o atitudine care poate fi calificată drept eroică şi tragică[4]. Kant deplângea însă acele împrejurări în care năzuința firească unei ființe sensibile spre o viață care să-i ofere mulțumire nu va putea fi conciliată în nici un fel cu respectarea imperativelor morale. Dar putem recunoaşte că există împrejurări în care omul va trebui să aleagă între onoare şi viață şi, totodată, regreta profund că el va fi pus în fața unei asemenea alegeri. Kant nu

şi-a refuzat satisfacții despre care a crezut că nu stau în calea îndeplinirii datoriilor pe care le avem față de noi înşine şi față de semeni. El a visat o societate în care fericirea unui număr cât mai mare de oameni să poată fi armonizată cu moralitatea.

Intr-o altă interpretare, strâns înrudită cu prima, rigorismul moral kantian s-ar exprima în exigențe apreciate drept excesive față de o ființă atât de slabă, de imperfectă, cum este omul. Este avută în vedere cu deosebire îndatorirea autoperfecționării morale, aşa cum a fost ea formulată de Kant. Ni se spune că în timp ce datoria de a promova fericirea semenilor lasă individului multe posibilități de alegere, datoria autoperfecționării ar fi de o rigoare greu de suportat. Cât de buni am fi, ni se cere să fim şi mai buni. Tocmai deoarece învățătura lui Kant nu stabileşte un minim moral, ea nu ne-ar îngădui, până la urmă, să ne bucurăm cu adevărat de viață[5]. Vizat a fost adesea imperativul kantian de a acționa întotdeauna nu doar *în acord cu datoria,* ci *din datorie,* conduşi adică de intenția pură de a urma legea morală. Distincția formulată în prima secțiune a *Imm* a fost percepută adesea drept o opunere frontală a imperativelor rațiunii tuturor înclinațiilor omului, ca ființă sensibilă. Nu puțini au înțeles gândul lui Kant aşa cum 1-a înțeles contemporanul său Friedrich Schiller, de sub a cărui pană a ieşit această strofă ironică:

Gerne diene ich den Freuden Doch tu ich es leider mit Neigung Und so wurmt es mir oft Das ich nicht tugendhaft bitfi.

Aici presupoziția tacită este că un anumit mod de a acționa va fi lipsit de valoare morală de îndată ce el este în acord cu anumite înclinații, în acest caz cu pornirile noastre afective. Deoarece sunt înclinat să-mi slujesc şi să-mi ajut prietenii, tot ceea ce întreprind în acest scop nu ar merita să fie apreciat pozitiv din punct de vedere moral. O asemenea apreciere ar trebui să fie rezervată doar acțiunilor care contravin înclinațiilor noastre. Dar Kant nu a spus şi nu a lăsat niciodată să se înțeleagă aşa ceva. Ceea ce susținea el e că valoarea morală a unei acțiuni este dată de faptul că sursa şi suportul ei reprezintă

conştiința datoriei morale. Altfel spus, că acțiunea îşi are originea în mod exclusiv într-o maximă care este în acord cu imperativul categoric. Valoarea morală a deciziilor şi acțiunilor noastre iese, desigur, mai bine în evidență atunci când ele sunt luate şi înfăptuite învingând tentațiile reprezentate de înclinații care li se opun. (De exemplu, ori de câte ori rezistam unei presiuni care se exercită pentru a ne determina să acționăm împotriva convingerilor noastre morale, refuzând mari onoruri, favoruri sau foloase personale, care reprezintă prețul pentru încălcarea a ceea ce ştim prea bine că trebuie să facem.) Kant nu a afirmat că absența înclinației este o condiție necesară a moralității

unei acțiuni. Ideea lui dragă, insistent reluată şi reafirmată, a fost aceea că au valoare morală doar acele fapte ale noastre a căror sursă este rațiunea, şi nu înclinația.

Intr-un pasaj celebru din Secțiunea întâi a *Imm,* Kant caracterizează datoria drept „necesitatea unei acțiuni din respect pentru lege" (este vorba, desigur, de legea morală) şi precizează punctul său de vedere asupra relației dintre conştiința datoriei şi înclinație în felul următor:

> Numai ceea ce este legat de voința mea ca temei, dar niciodată ca efect, numai ceea ce nu serveşte înclinației mele, ci o domină sau o exclude total din calcul atunci când facem o alegere, prin urmare numai legea pentru sine poate fi obiect al respectului şi, în consecință, o poruncă. Acum, dacă o acțiune întreprinsă din datorie trebuie să lase complet Ia o parte influența înclinației şi, odată cu ea, orice obiect al voinței, atunci nu va mai rămâne nimic ce ar putea determina voința decât *legea* (din punct de vedere obiectiv) *şi respectul pur* pentru această lege practică (din punct de vedere subiectiv), deci maxima de a mă supune unei asemenea legi chiar în dauna tuturor înclinațiilor mele[7].

întrebarea hotărâtoare pentru aprecierea morală a comportării noastre va fi, pentru Kant, dacă mobilurile comportării stau în respectul pentru legea morală sau în înclinație. Că respectul pentru lege este cel care mă determină să acționez într-un anumit fel este cel mai uşor de constatat atunci când imperativelor rațium'i li se opun înclinații puternice. Ceea ce nu înseamnă câtuşi de puțin că o anumita alegere, decizie sau acțiune îşi va pierde orice valoare

morala de îndată ce va fi în acord cu înclinațiile agentului. Kant ar fi zis, poate, că acei oameni care urmează de cele mai multe ori glasul rațiunii Iară sforțări extreme, necesare pentru a învinge înclinații contrare, sunt oameni care au o fire fericită. Asta nu îl va împiedica să-i admire cu deosebire pe cei care rămân fideli poruncilor rațiunii la capătul unei lupte grele cu impulsul de a le încălca. Este o temă pe care o exprimă foarte bine exemplele sale din primele două secțiuni ale *Imm.*

Opoziția față de o înțelegere empiristă a datoriei morale şi considerarea sentimentelor şi înclinațiilor omului drept factori care, în virtutea naturii lor sensibile, ar intra întotdeauna în coliziune cu cerințele legii morale reprezintă poziții clar distincte din perspectiva filosofici practice a lui Kant. Cea dintâi nu o implică pe cea de-a doua. Kant nu ar fi contestat că există cazuri în care oamenii îşi fac cu plăcere datoria şi că asta nu micşorează câtuşi de puțin considerația pe care o merită pentru modul lor de a trăi şi de a acționa. Mai mult, el şi-ar fi dorit, atât pentru sine, cât şi pentru alții, ca drumul care duce la îndeplinirea datoriei să nu fie presărat cu atât de multe obstacole. Imaginea lui Kant ca moralist ascetic şi posac, care stă tot timpul cu degetul ridicat, veştejind bucuriile vieții drept tot atâtea vexații aduse imperativelor pure ale rațiunii practice, este o legendă. Filosoful nu a fost nici un suflet insensibil, nici un mizantrop. Ştim prea bine că în personalitatea sa au conviețuit în mod fericit capacitatea concentrării creatoare solitare cu o sociabilitate ieşită din comun. Atunci când Kant spunea că a învățat sa iubească oamenii, el avea, fără îndoială, în vedere faptul că împărtăşeşte cu ei toate acele bucurii şi sentimente a căror cultivare nu aduce nici cea mai mică atingere respectului pentru legea morală. Uscăciunea afectivă, eliberarea de orice înclinații, nu a fost socotită de Kant drept o condiție necesară, şi nici cel puțin drept o premisă favorizantă, pentru a acționa din datorie. Lui i-a fost cu totul străin gândul că bucuria pe care i-o poate da unei persoane şi tututor celor care simt ca ea o faptă dreaptă sau o faptă bună le-ar putea micşora valoarea morală. A fi drept din datorie şi generos din datorie este un lucru admirabil. Nu se poate alătura însă înclinația datoriei atât timp cât conştiința datoriei va fi pe deplin suficientă pentru a realiza o

anumită acțiune? Şi nu poate oferi însăşi conştiința îndeplinirii datoriei o aleasă, o superioară bucurie? Se ştie că din economiile sale filosoful a acordat ajutor membrilor mai strâmtorați ai familiei sale şi că el dona în fiecare an o sumă de bani pentru ajutorarea săracilor. Cine ar putea susține că înclinația nu se alătura, în acest caz, conştiinței datoriei? Banii care prisoseau nevoilor unei vieți modeste, subliniază Wasianski, erau pentru Kant, în primul rând, un mijloc de a face bine. EI nu era fericit decât dacă îi vedea fericiți pe cei din jurul său. Ceea ce îi impresiona pe aceştia din urmă era tocmai armonia în care conviețuiau în personalitatea lui Kant o inimă sensibilă cu un caracter deosebit de ferm. Dacă filosoful obişnuia să evoce cu entuziasm înfrângerile pe care o voință bună le poate administra celor mai puternice şi insidioase înclinații, înseamnă oare că el nu admitea că ceea ce este poruncit de rațiunea morală poate să fie făcut şi cu dragă inimă?

,) Este surprinzător că în ciuda unor înclinații clare care pot fi ;j găsite în textele lui Kant, a ceea ce ne spun multe informații asupra *'ț* vieții sale, precum şi cercetări consacrate concepției kantiene a ; datoriei[8], reprezentarea despre un dualism al rațiunii şi sentimentelor, > înțelese ca întruchipări ale binelui şi, respectiv, ale răului absolut, *ț* mai poate fi văzută şi astăzi drept dogma fondatoare a filosofiei

• morale a lui Kant. Intr-o lucrare foarte recentă, constatarea că ;3 filosoful a contestat cu energie afectivitatea drept sursă şi temei al

\ moralității îl determină pe autor să socotească îndreptățită concluzia

' că în acest fel rațiunea ar fi opusă „frontal exclusivist" afectelor

bune[9], în capitolul intitulat „Rigorismul etic şi moralitatea umilită"

se susține, cu referire la un pasaj din *Crp* că, afirmând supremația

• legii morale a rațiunii, Kant „nu poate ocoli cu totul o viziune .înstrăinată asupra omului şi a moralității"[10], în sprijinul acestei

• aprecieri, bazate pe supoziția că filosoful german ar fi elaborat „un ′ model rigorist al moralității absolute", se citează un fragment dintr-un 'cunoscut pasaj al *Crp*. Iată acest pasaj, în întregime:

Dar ceea ce dăunează îngâmfării noastre, în propria noastră judecată, umileşte. Deci legea morală umileşte inevitabil pe fiecare om, când aceste, compara cu ea tendința sensibilă a naturii lui. Reprezentarea a

\\\\\\\\\v

ceea ce, ca *principiu determinant al voinței noastre,* ne umileşte în propria noastră conştiință, întrucât este pozitiv şi principiu determinant, trezeşte pentru sine însuşi respect. Deci legea morală este şi subiectiv un temei al respectului. Cum tot ce se întâlneşte în iubirea de sine însuşi aparține înclinației, iar orice înclinație se bazează pe sentimente, prin urmare ceea ce este dăunător în toate înclinațiile laolaltă în iubirea de sine are tocmai prin aceasta în mod necesar influență asupra sentimentului, ne dăm seama cum este posibil să înțelegem *a priori* că legea morală, întrucât exclude iubirea de sine, adică înclinațiile şi tendința de a face din ele condiția practică supremă, adică iubirea de sine, de la orice acces la legea supremă, poate să exercite o influență asupra sentimentului, care, pe de o parte, este doar *negativă,* iar, pe de altă parte, cu privire la principiul rațiunii practice prin care se îngrădeşte, este *pozitivă.* Dar pentru aceasta nu este îngăduit să se admită, sub numele de sentiment practic sau moral, nici o categorie aparte de sentimente drept cele care preced legea morală şi îi stau la bază".

în ce sens este omul „umilit" în conştiința lui de legea morală? Răspunsul lui Kant este că el se va simți „umilit" ca ființă sensibilă, care aparține lumii fenomenelor, ori de câte ori se va raporta la legea morală, care reprezintă absolutul, realitatea rtoumenală. „Umilința", o stare opusă „îngâmfării", va fi consecința inevitabilă a comparării tuturor acelor sentimente din care se constituie şi se hrăneşte iubirea de sine cu legea morală a rațiunii pure. Este o stare de spirit de care poate avea parte numai o ființă rațională, o ființă capabilă de ceea ce Kant numeşte „respect pentru legea morală". Spre deosebire de toate celelalte sentimente, respectul față de legea morală este ceva resimțit ca necesar şi universal şi în aces sens *a priori,* de către ființele raționale pe care Kant le caracterizează drept scopuri în sine, drept *persoane.* Acțiunile oamenilor au valoare morală dacă şi numai dacă ele sunt înfăptuite din respect pentru lege. Respectul pentru lege „umileşte" şi, în acelaşi timp, „înaîță". Este sensul în care Kant apreciază influența pe care o exercită respectul față de lege asupra naturii sensibile a omului ca fiind în acelaşi timp negativă şi pozitivă. Iată pentru ce caracterizarea „umilirii" naturii sensibile a omului, al cărei nucleu îl constituie iubirea de sine, drept ceva echivalent cu „a schematiza omul si a sărăci conştiința", „a simplifica *temeiurile*

moralității"[12] nu va putea fi acceptată de către cel care citeşte cu atenție şi înțelegere textele lui Kant. O asemenea caracterizare exprimă mai degrabă un tip de reacție față de filosofla practică a lui Kant, reacția celor care adoptă în mod dogmatic supoziția că sursa şi temeiurile moralității vor trebui să fie căutate în natura sensibilă a omului, şi nu în rațiune. Iar afirmația „că modelul moralei şi moralității perfecte, pretins în rigoarea sa absolută *omului concret,* îi refuză acestuia, în preaplinul său strivitor, şansa practică a perfectibilității sale reale"[13] exprimă, mi se pare mie, o dublă neînțelegere. Kant a subliniat în mod insistent că omul, ca ființă rațională imperfectă, nu are acces la desăvârşire. Lui nu i se poate pretinde o „moralitate perfectă". Desăvârşirea morală, sfințenia, rămâne pentru el doar un ideal, în al doilea rând, idealul perfecțiunii morale, ca şi orice ideal de altfel, acționează asupra omului cu predispoziții

bune nu în mod „strivitor", ci stimulator. Se poate oare contesta că o ființă care are conştiința legii morale, respect pentru lege şi, totodată, conştiința distanței ce separă starea şi comportarea ei de exigențele absolute ale legii are imboldul îmbunătățirii stării şi comportării sale v morale ? A afirma că raportarea la maiestatea legii morale pure ÎI } striveşte, şi nu îl înalță pe om este acelaşi lucru cu a spune că acea î conştiință care separă realizările în cunoaştere ce sunt la îndemâna ••j unei ființe sensibile de omniscientă nu ar stimula, ci ar paraliza ^ aspirația ei de a cunoaşte tot mai mult şi tot mai bine. Kant privea i progresele moralității, atât în cazul indivizilor, cât şi în cel al colec-•>• tivităților, tot aşa cum privea progresele cunoaşterii omeneşti, adică drept tot atâtea izbânzi ale rațiunii.

Prin urmare, aprecierea cunoaşterii cu valoare obiectivă şi, în egală măsură, respectul față de legea morală exprimă la Kant valorizarea omului ca ființă înzestrată cu rațiune. Important de subliniat mi se pare însă că filosoful a văzut tocmai în acțiunea consecventă care vizează apropierea de ceea ce apreciem şi respectăm pe temeiuri principiale afirmarea prin excelență a raționalității. Atitudinea rațională, pe de o parte, pasivitatea, inerția, lipsa străduinței, economia de efort şi inconsecvența, pe de altă parte, îi apăreau lui Kant tot atât de incompatibile cum sunt apa şi focul. Raționalitatea era pentru Kant indisociabilă de ceea ce el numea

Pflichtgesinnung, Aceasta este o expresie greu traductibilă **în** română, care ar putea fi redată prin „atitudine pătrunsă de conştiința priorității datoriei". Virtutea nu este contemplarea plină de venerație a binelui, ci tăria morală a voinței în îndeplinirea datoriei. Virtutea reprezintă pentru Kant, înainte de toate, înălțare, depăşire prin sforțare. Ca atare, ea nu este ceva demn de răsplată, ci constituie propriul ei scop şi propria ei răsplată. Virtutea există doar acolo unde există înaintare, perfecționare, în direcția pe care o indică imperativele rațiunii practice. Vorbind despre datoria față de sine însuşi, Kant scrie în § 21 al „Teoriei etice elementare" din *Principiile metafizice ale teoriei virtuții (Pmtv):*

Ea constă *în primul rând,* din punct de vedere subiectiv, în *sinceritatea (puritas moralis)* dispoziției față de datorie : anume, fără amestecul intențiilor provenite din sensibilitate, legea este în sine un imbold, iar acțiunile se înfăptuiesc nu numai conform datoriei, ci, de asemenea, din *datorie.* - «Fiți sfinți! » este aici porunca, *în al doilea rând,* din punct de vedere obiectiv, cu privire la scopul moral în totalitatea sa, cel *al* perfecțiunii, adică al datoriei sale în întregime şi al realizării complete a scopului moral cu privire la sine însuşi, se menționează «fiți perfecți!» ; tendința către acest scop este pentru om întotdeauna o progresare de la o perfecțiune la alta, «este o virtute, o laudă a celui care aspiră la ea»'[4].

Ceea ce în medii culturale şi religioase din cele mai diferite va putea fi resimțit drept rigorismul reprezentării kantiene asupra îndatoririlor omului poate fi mai bine înțeles drept expresia modului în care a perceput şi a asimilat Kant ceea ce s-a numit „spiritul protestantismului". Chiar şi pentru cei ce nu ştiu nimic despre rolul avut de educația primită în familie şi în colegiul pietist pe care 1-a frecventat asupra caracterului filosofului, despre relațiile sale strânse cu clerici protestanți luminați, Kant atrage atenția, ca personalitate şi ca autor, prin exercițiul statornic şi elogiul livresc al puterii inflexibile a voinței, care se exprimă într-o severă autodisciplină şi în dăruirea necondiționată datoriei. Este unul dintre temeiurile caracterizării lui de către un cercetător ca Friedrich Paulsen drept „filosof al protestantismului". Kant a fost comparat îndeosebi cu Calvin din punctul de vedere al angajamentului său pentru îndeplinirea fără rezerve şi cu deplină consecvență a ceea ce a recunoscut drept

îndatoririle sale[15]. Autocontrolul, deplina stăpânire de sine sunt virtuți ale caracterului pe care Kant le-a apreciat în mod deosebit şi s-a străduit să le cultive. Aceia

dintre prietenii săi care au fost slujitori ai protestantismului au recunoscut că o modelare a personalității orientată în mod consecvent spre autoperfecționare şi spre slujirea celorlalți a reprezentat în ochii lui Kant singura formă autentică de venerare a lui Dumnezeu. Religiozitatea lui a fost, în acest sens, una pur practică. O religiozitate a faptei, a efortului permanent de afirmare a convingerilor prin acțiune, care apărea pe atunci şi ni se înfățişează şi astăzi drept opusul unei religiozități a meditației, a rugăciunii şi ritualului. Iată de ce reprezentări despre îndatoririle persoanei responsabile, care s-au dezvoltat îndeosebi în mediul modernității protestante, reprezentări cărora modul în care a gândit şi a trăit Kant le-a oferit contururi deosebit de nete, vor putea fi resimțite în alte medii religioase şi culturale, nu în ultimul rând în lumea hedonistă a societății de consum, drept rigoriste sau chiar moral fundamentaliste.

* * *

Considerațiile de până acum nu oferă o susținere destul de puternică pentru caracterizarea filosofici morale a lui Kant drept rigoristă. Există însă un alt sens în care s-ar putea afirma în mod îndreptățit că ea conține o componentă rigoristă. Şi anume acela că, dincolo de ceea ce ne dictează imperativul categoric, ar exista obligații sau îndatoriri morale necondiționate, care nu admit nici o excepție. Este un punct de vedere care poate fi caracterizat drept *rigorist.* Studiul de față va fi consacrat acestui sens al rigorismului moral la Kant.

Cea de-a doua parte a *Metafizicii moravurilor (Mm), Pmtv,* este consacrată unei elaborări sistematice a vederilor lui Kant despre îndatoririle morale ale omului atât ca îndatoriri față de sine însuşi, cât şi ca îndatoriri față de semeni. Se poate spune că această lucrare a fost gândită de autor drept o completare şi o încheiere a filosofici sale morale. Dacă *Imm* şi *Crp* au fost consacrate formulării şi întemeierii imperativului categoric, în calitate de criteriu suprem al moralității, în *Pmtv* Kant va urmări aplicarea acestui criteriu în

vederea stabilirii şi fundamentării principalelor îndatoriri morale ale omului. *Pmtv* oferă şi o sistematizare a acestor îndatoriri, îndatoririle sunt împărțite în perfecte şi imperfecte. Cele perfecte implică acțiuni şi omisiuni determinate (Eşti dator să faci cutare lucru ! Nu ai voie să faci cutare lucru!), pe când cele imperfecte lasă la latitudinea subiectului în ce fel şi în ce măsură să dea curs anumitor îndatoriri, îndatoririle juridice sunt toate perfecte. Exista însă îndatoriri morale care sunt imperfecte. O altă clasificare a îndatoririlor, în îndatoriri față de propria persoană şi față de alții, este bazată pe distincția dintre două scopuri fundamentale fixate vieții omeneşti: propria perfecționare şi promovarea fericirii altora. Sunt scopuri care reprezintă, totodată, îndatoriri. Multe din îndatoririle care privesc propria perfecționare şi promovarea fericirii semenilor sunt îndatoriri imperfecte. Suntem datori să promovăm fericirea celorlalți, dar avem posibilitatea de a decide prin ce acțiuni anume vom realiza acest scop, în funcție de capacitățile şi abilitățile noastre, şi de asemenea, de a-i alege dintre semeni pe cei pe care îi vom ajuta, de pildă, să ne ajutăm rudele şi prietenii sau persoane care ne sunt mai îndepărtate. In partea întâi a *Pmtv,* consacrată îndoririlor omului fața de sine însuşi, prima îndatorire pe care o numeşte Kant este veracitatea *(Wahrhaftigkeit).* încălcarea veracității este minciuna, în § 9, Kant califică minciuna - caracterizată drept exprimarea conştienta şi voită a unui neadevăr - drept „cea mai mare vătămare" a datoriei omului față de el însuşi ca ființă morală. Minciuna reprezintă - scrie Kant -violarea demnității umanității în persoana celui care minte. Ea echivalează cu desconsiderarea şi cu nimicirea demnității proprii, a acelei valori care face dintr-o ființă omenească o *persoană*[16]*.* Kant lasă să se înțeleagă faptul că maxima veracității şi a interzicerii minciunii este o maximă care ar putea fi universalizată şi, ca atare, declarată *lege practică.* Este important de subliniat că minciuna este discutată în acest paragraf doar ca o încălcare a îndatoririi omului față de sine însuşi. Nu este, prin urmare, necesar ca minciuna să dăuneze altora pentru ca ea să fie calificată drept reprobabilă. Mai mult, precizează Kant, chiar dacă cel care minte ar urmări un scop bun, salutar, prin simpla ei formă, minciuna este o crimă care îl compromite deplin pe om în proprii săi ochi[17]. Veracitatea este o

îndatorire morală necondiționată a omului, iar interdicția minciunii o interdicție absolută, care nu admite excepții. Acest punct de vedere va fi reafirmat la sfârşitul paragrafului, care este consacrat întrebărilor cazuistice. Nimic nu-1 va putea scuti pe cel care minte - se spune aici - de urmările deciziei sale, care ar putea fi dintre cele mai grave. Kant imaginează cazul unui servitor căruia stăpânul îi porunceşte să spună unui anumit vizitator că nu este acasă. S-ar putea însă ca vizitatorul să fie un om al poliției venit tocmai să-1 aresteze pe cel care a poruncit minciuna. Şi să presupunem că cel

din urma şi-a i', părăsit, mai târziu, pe furiş, locuința pentru a comite o crimă, care [1]&r fi putut fi împiedicată dacă servitorul ar fi refuzat să mintă. Deşi •• <nu a intenționat să favorizeze o crimă, servitorul va fi răspunzător de -urmările, în acest caz fatale, ale încălcării interdicției de a minți[18]. j!, Afirmația din § 9 al *Pmtv* că îndatoriri precum cea a veracității •j-Sunt îndatoriri necondiționate ale omului față de sine însuşi, că ^interdicția minciunii este una absolută în sensul că trebuie să facem •; abstracție de țelurile care ar putea fi urmărite printr-o minciună şi de urmările ei chiar şi în circumstanțe excepționale, nu a reprezentat în i[1] mod sigur o scăpare a autorului. La scurt timp după apariția cărții, ;în acelaşi an 1797, Kant a publicat, în numărul din septembrie al '-revistei *Berlinische Blăter,* un articol intitulat în mod semnificativ •"•„Despre un pretins drept de a minți din altruism". Aici el a reluat şi | â dezvoltat, pe baza unei argumentări mai ample, punctul de vedere .1 formulat în *Pmtv.*

\ Articolul lui Kant a reprezentat un răspuns la un text al francezului Benjamin Constant din publicația *La France en l'an 1797,* Sixieme cahier, no. 1. Constant respingea aici interzicerea în genere a minciunii, observând ca principiul potrivit căruia spunerea adevărului în orice împrejurare este o îndatorire necondiționată a omului ar face imposibilă viața socială în genere. Pentru a susține această apreciere, Constant imaginase situația în care un om nevinovat, urmărit de un ucigaş, s-ar ascunde în casa unui prieten. Ce va trebui să facă cel din urmă dacă ucigaşul îi bate la uşă întrebându-1 dacă cel pe care îl urmăreşte se ascunde în casă: să mintă sau să spună adevărul ? Dacă minciuna este în mod necondiționat interzisă, aşa cum susține Kant, iar cel întrebat nu va putea evita un răspuns prin

^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ ^ W n

da sau nu, el va fi dator să spună adevărul, cu alte cuvinte să-şi lase prietenul pradă ucigaşului. Constant nu se mărgineşte sa arate în acest fel că intuiția noastră morală se opune condamnării minciunii în orice împrejurări. El argumentează în favoarea dreptului de a minți în anumite condiții excepționale, şi anume în felul următor. Conceptul datoriei este de nedespărțit de cel de drept. Acolo unde nu există drepturi nu există nici datorii. A spune adevărul este o datorie, dar numai față de cel care are un drept la adevăr. Or, nici un om nu are drept la un adevăr care îi dă posibilitate să aducă cele mai mari daune altora.

In articolul pe care 1-a scris drept replică la întâmpinările critice ale lui Constant, Kant afirmă că nu-şi aminteşte să fi dat un exemplu de acest fel, dar acceptă să discute interdicția minciunii cu referire la el. Kant se întreabă dacă avem din punct de vedere juridic şi moral dreptul de a minți pentru a împiedica săvârşirea unor fapte rele, în speță a unei crime.

Discuția debutează cu unele considerații de natură juridică. Consecința acordării dreptului de a minți fie şi numai în anumite situații -afirmă Kant -, va fi aceea că toate drepturile întemeiate pe contracte îşi vor pierde puterea, „ceea ce este o nedreptate pricinuită omenirii în genere"[19]. în exemplul lui Constant, cel care decide să-1 împiedice pe criminal să-şi găsească victima va fi răspunzător pentru toate urmările posibile ale deciziei sale. Dimpotrivă, dacă nu va minți, nu i se va putea imputa nimic din punct de vedere juridic, indiferent care vor fi consecințele afirmației sale. Este posibil ca între timp cel urmărit să fi părăsit casa, fără ştirea prietenului care 1-a adăpostit. în acest caz, spunerea adevărului nu va avea consecințe nedorite. Dacă, dimpotrivă, prietenul minte, afirmând că nu se ascunde nimeni în locuința lui, va fi posibil ca ucigaşul sa părăsească imediat casa şi să-şi întâlnească victima care a făcut acelaşi lucru, în acest caz, cel care a mințit va putea fi acuzat împreună cu ucigaşul.

O asemenea argumentare nu ne apare convingătoare. Nu credem că vreun tribunal îl va acuza pe cel care a mințit cu intenția neîndoielnică de a împiedica o crimă împotriva unui om nevinovat. Este cu deosebire surprinzător sa întâlnim o asemenea argumentare la Kant, care insista, cum ştim, asupra ideii că acțiunile noastre trebuie (

să fie judecate, nu în funcție de consecințele lor, ci în funcție de ,-mobilurile lor,

în speță în funcție de faptul dacă sunt înfăptuite sau VRU *din datorie.* Or, cine ar putea contesta că cel care minte pentru a ; Salva viața unei ființe nevinovate a acționat nu numai din înclinație, ci şi din datorie? S-ar putea eventual obiecta că argumentarea Iui Kant priveşte doar aspectul juridic, şi nu pe cel moral. Kant însuşi nu accepta însă că decizia juridică ar putea fi in genere despărțită de i judecata morală, şi cu atât mai puțin într-un caz ca acesta. \ \ Kant a contestat, aşadar, dreptul de a minți şi într-o situație precum cea imaginată de Constant. Formularea punctului său de vedere • înlătură orice echivoc: „Este, prin urmare, o poruncă sfântă, necondiționată a rațiunii, nelimitată de nici o conveniență, de a fi sincer în toate afirmațiile"[20]. Sugestia lui Constant că în anumite situații 1 minciuna ar putea să fie nu numai permisă, ci chiar şi cerută, este j respinsă de Kant pe temeiul distincției dintre a dăuna altcuiva şi a '> face o nedreptate. Faptul că spunerea adevărului a dăunat în cazul în care ucigaşul îşi găseşte victima în casă ar fi accidental, întâmplător, observă Kant. împrejurarea că în anumite situații spunerea adevărului poate aduce daune cuiva nu poate justifica încălcarea îndatoririi veracității. Şi asta deoarece prin orice minciună s-ar face o nedreptate. Ceea ce trebuie să evităm este să facem o nedreptate, chiar cu prețul de a dăuna. Teza susținută de Kant în § 9 din *Pmtv* şi în articolul publicat în septembrie 1797, teza că a minți este o violare a unei îndatoriri stricte şi perfecte, că minciuna este un act condamnabil chiar şi atunci când intențiile celui ce minte sunt bune, că orice scop atins prin minciună este lipsit de valoare, va putea fi caracterizată drept una *rigoristă.* Kant o formulează în modul cel mai net, scriind că datoria veracității „nu face nici o deosebire între persoanele față de care avem această datorie şi cele față de care ne-am putea desface de ea, fiind o datorie necondiționată care este valabilă în orice împrejurări"[21].

Reacția rațiunii morale comune față de o asemenea concluzie este previzibilă. Suntem convinşi că există situații în care încălcarea datoriei veracității, formulată în aceşti termeni, va putea fi justificată din punct de vedere moral cu toate consecințele ce decurg de aici. Cunoaştem asemenea situații şi ne putem imagina numeroase altele.

Iată cazul cavalerului Mărio Cavaradosi, din opera ***Tosca*** de Puccini. Acesta ascunde în casa lui un luptător pentru libertate, care a evadat şi este urmărit de zbirii unei autorități arbitrare şi opresive. Cavalerul neagă, chiar şi sub tortură, că 1-ar fi ascuns pe evadat şi este decis să persiste în tăgăduirea adevărului fie şi cu prețul vieții. Iar noi îi admirăm curajul şi spiritul de sacrificiu. Intenția cu totul lăudabilă pe care o serveşte în acest caz ascunderea adevărului, şi nu faptul că se minte, are relevanță în judecata noastră morală. Cu atât mai puțin am accepta că nu avem dreptul de a minți pentru a promova o cauză de cea mai mare însemnătate pentru soarta omenirii. Ce am zice, bunăoară, dacă cineva ar refuza să mintă ştiind că prețul acestui refuz ar putea fi acela că o armă cu un uriaş potențial distructiv va ajunge în mâini criminale, în mâinile unui grup terorist sau al unui stat terorist? Rațiunea morală comună nu poate, aşadar, urma recomandarea lui Kant de a respinge în orice condiții minciuna. Ea va fi de partea lui Constant, şi nu de cea a lui Kant.

în literatura de exegeză, interdicția necondiționată a minciunii, formulată de Kant, a fost o temă destul de mult discutată. Cercetători ai operei lui Kant au formulat şi au cântărit diferite temeiuri pentru şi împotriva tezei sale, formulată în scrieri care au fost publicate în anul 1797. Voi discuta câteva asemenea contribuții la clarificarea, apărarea sau critica poziției lui Kant.

Cunoscutul cercetător kantian HJ. Paton a adus o contribuție importantă la caracterizarea sensului în care poziția lui Kant este una rigoristă şi la critica acestei poziții. Analiza lui Paton se bazează pe distincția dintre criteriul formal al moralității, cuprins în diferitele formulări ale imperativului categoric, şi legi morale particulare. Asemenea legi morale ca „Să nu minți! ", „Să nu ucizi! " sau „Să nu furi! ", observă Paton, au şi determinări materiale, empirice, deoarece ele interzic un anumit act concret. Criteriul suprem al moralității legiferează, dimpotrivă, în mod necondiționat. Datoriile sau interdicțiile morale ce rezultă din aplicarea imperativului categoric, în cele mai diferite situații, sunt obligatorii fără excepție. Este ceea ce le deosebeşte de legi morale, cum sunt cele menționate mai sus, care nu sunt interdicții necondiționate. Atât valabilitatea interdicției pe care o exprimă ele, cât şi posibilele excepții de la această interdicție,

sunt stabilite pe baza imperativului categoric[22]. Prin urmare, teza lui Kant potrivit căreia veracitatea este o îndatorire care nu cunoaşte excepții, teza că minciuna reprezintă întotdeauna o nedreptate, nu se susține deoarece ea nu ține seama de distincția dintre criteriul formal al moralității şi legi morale particulare. Pe baza acestei distincții se poate arăta că avem nu numai permisiunea, ci chiar datoria de a minți pentru a salva viața unui nevinovat şi că persoanele cu intenții criminale nu sunt îndreptățite să pretindă adevărul. Datoria de a apăra viața unei persoane nevinovate, care nu se poate apăra singură, suspendă interdicția minciunii, în acest caz, o excepție de la regula care interzice

minciuna se impune cu necesitate[23].

Kant însuşi, afirmă Paton, cum fac de altfel şi alți autori, nu a fost consecvent cu teza că datoria veracității este o datorie absolută, necondiționată. Atunci când încuviințează pedeapsa capitală pentru anumiți criminali, Kant concede că datoria de a apăra viața semenilor Şi interdicția de a ucide admite excepții. O altă excepție de la această îndatorire este aprobarea morală a războiului de autoapărare. Iar în *Lecțiile despre etică,* ținute între anii 1775-1780, care au fost publicate după moartea profesorului, pe baza notelor câtorva dintre studenții săi, el recunoştea că interdicția minciunii nu este una necondiționată. Kant admitea că există situații în care minciuna va putea fi calificată drept *inocentă* sau *din necesitate[24].* Asemenea aprecieri se armonizează cu poziția principială a lui Kant că abia aplicarea criteriului suprem al moralității într-o situație particulară sau alta ne poate indica ceea ce trebuie să facem. Poziția diferită pe care o exprimă textele publicate în 1797 este apreciată de Paton drept o inconsecvență în sistemul filosofiei practice a lui Kant.

O analiză cu totul diferită a semnificației interdicției necondiționate a minciunii, formulată în aceste texte, propune Heimo E.M. Hofmeister. Spre deosebire de Paton, Hofmeister consideră că autorul *Pmtv* ar fi acceptat în afara criteriului formal al moralității -imperativul categoric - şi legi morale ca „Să nu minți! " drept adevăruri *a priori* şi, prin urmare, necondiționate. Doar aprecierea dacă o anumită acțiune particulară este în acord sau în contradicție cu o asemenea lege morală ar fi una *a posteriori,* empirică. Abia răspunsul la întrebarea dacă legea morală este aplicată în mod corect

^S^>^xxx\x\\\\\\\\\\\\\m

într-o anumită situație este unul problematic, în sensul că aici eroarea este oricând posibilă. Afirmând că regula „Să nu minți! " este o lege morală valabilă fără excepții, Kant greşeşte numai în măsura în care el nu distinge clar legea ca atare de acea judecată care stabileşte dacă ea se aplică sau nu într-o anumită situație particulară[25], încercând să apere, în acest fel, interdicția necondiționată a minciunii de reproşul incoerenței cu poziția principială a lui Kant, Hofmeister va propune o interpretare cel puțin îndoielnică a textelor din 1797. Ceea ce cădea sub sancțiunea unei interdicții absolute în aceste texte ar fi „ceva contrar cu ceea ce este socotit bun din punct de vedere moral de către cel ce minte". Imediat mai departe, autorul precizează: „Dacă Kant afirmă, aşadar, că minciuna este în mod necondiționat rea, el nu indică nimic altceva decât obligația absoluta a legii morale şi că nici o acțiune care este realizată împotriva celui mai bun discernământ al conştiinței nu poate fi morală". Autorul adaugă faptul că dacă o asemenea înțelegere a minciunii este cea care stă la baza textelor în discuție, atunci concluzia interzicerii absolute a minciunii, formulată aici, va putea fi apărată[26]. Kant ar fi acceptat -rezultă de aici - doar aparent afirmația pe care i-o atribuie Constant, şi anume că a spune numai ceea ce este adevărat este în toate împrejurările o obligație morală, în realitate, Kant ar fi substituit termenului de *adevăr* pe cel de *veracitate,* căruia i-a conferit o semnificație morală.

Argumentarea lui Hofmeister porneşte de la supoziția că atunci când Kant afirmă că îndatorirea veracității este necondiționată el nu are în vedere toate acele afirmații despre care individul care le face ştie că nu sunt adevărate.

f(. Lipsa veracității şi minciuna nu reprezintă, în esență, afirmarea unor . fapte ce nu sunt adevărate, ci pretenția că afirmația este în acord cu

legea morală. Daca, prin urmare, Kant subliniază că nimeni nu are , dreptul să mintă din motive altruiste, el nu cere ca adevărul să fie spus

prezumtivului ucigaş. El afirmă doar că legea morală trebuie să fie ! aplicată în această situație şi nu îngăduie îndepărtarea de veracitate,[27]

•! Potrivit acestei interpretări, Kant nu susține, aşadar, ca suntem datori să spunem adevărul ucigaşului potențial care bate la uşă. Or,

Kant afirmă în mod explicit acest lucru, fapt de care se poate convinge orice cititor. Dorind să-1 apere pe Kant de reproşul că prin afirmația că tot ce spunem trebuie să fie adevărat ar fi fost inconsecvent cu principiile pe care le-a formulat în scrieri anterioare, Hofmeister trece cu vederea faptul că în *Pmtv,* precum şi în răspunsul pe care 1-a dat lui Constant, cuvântul *minciună* este folosit în accepția lui curentă - o declarație intenționat neadevărată cu privire la fapte. Atunci când cel ce locuieşte în casa îi răspunde negativ potențialului ucigaş care întreabă dacă persoana pe care o urmăreşte este acolo, el

pur şi simplu minte. Tot aşa cum îl minte pe prezumtivul hoț cel lipsit de apărare atunci când răspunde negativ la întrebarea acestuia dacă are bani la el. Ceea ce rezultă este că cel puțin exprimările lui Kant, cu deosebire în replica pe care i-a dat-o lui Constant, sunt cu totul inadecvate dacă acceptăm ipoteza interpretativă pe care o propune Hofmeister. Presupunând că, potrivit acestei interpretări, pentru Kant ar putea fi vorba de minciună doar acolo unde intervine o încălcare a legii morale, nu ar mai exista nici o deosebire între punctul de vedere al lui Kant şi cel al lui Constant. Nu ar fi observat însă Kant că el şi Constant nu susțin puncte de vedere incompatibile ? Iar dacă ar fi ajuns la această concluzie, de ce ar mai fi scris el o replică? Replica lui Kant are sens numai dacă admitem că el a respins punctul de vedere că în anumite situații a nega adevărul este un act îndreptățit din punct de vedere moral.

Să admitem, de dragul argumentării, că, aşa cum susține Hofmeister, spunerea unui neadevăr ar reprezenta pentru Kant o minciună doar atunci când noi îi dăm de înțeles persoanei căreia îi spunem acest neadevăr că intenționăm să spunem adevărul. Or, atunci când îi spunem ucigaşului că persoana care se ascunde în locuința noastră nu este acolo, va trebui să-i dăm de înțeles că intenționăm să-i spunem adevărul, căci altfel decizia noastră de a-i ascunde adevărul nu ar avea nici un sens. Ceea ce spunem în acest caz este, prin urmare, o minciună, ceva care cade sub interdicția necondiționată formulată de Kant. Tocmai aşa a înțeles Constant poziția lui Kant. Critica lui nu porneşte de la neînțelegerea acestei poziții. Dezacordul dintre el şi Kant nu este un dezacord aparent, care ar fi putut fi înlăturat daca acesta din urmă s-ar fi exprimat mai clar. Dacă nu ar

fi susținut că şi ucigaşului care îşi urmăreşte victima trebuie să i se spună adevărul, ce ar fi avut Kant să-i spună lui Constant?[28]

Un alt autor, Jules Vuillemin, a apreciat că, în răspunsul dat lui Constant, Kant îşi îngreunează poziția acceptând tacit echivalența dintre propriul său exemplu, cel al servitorului care minte spunând că stăpânul său nu este acasă, şi cel imaginat de Constant, în care prietenul unui om nevinovat, care este urmărit de un ucigaş, neagă faptul că cel urmărit s-ar ascunde în casa lui. Servitorul - comenteză Vuillemin - nu ştie că cel ce doreşte să vorbească cu stăpânul său are dreptul să ştie adevărul. El crede că spune o minciună inofensivă. Intențiile sale nu sunt rele. Ca atare, acuzația lui Kant că, mințind, el aduce o gravă vătămare propriei sale demnități este exagerată. Invocarea îndatoririi veracității, în acest caz, este una destul de slabă deoarece relația dintre minciuna servitorului şi crima pe care a facilitat-o a fost una accidentală[29]. Exemplul lui Constant este foarte diferit. Câteva considerații asupra acestei teme pot fi relevante pentru evaluarea argumentării cuprinse în răspunsul lui Kant.

Singura explicație a disponibilității lui Kant de a discuta cu Constant, pornind de la exemplul propus de acesta din urmă, este acela că filosoful a acceptat provocarea de a-şi susține teza că îndatorirea veracității este una necondiționată cu referire la o situație în care ea pare să fie mai greu de apărat. Căci dacă în exemplul lui Kant din *Pmtv* minciuna nu a fost spusă cu intenții rele, în cel propus de Constant, pe care Kant îl acceptă drept bază de discuție, există o solidă motivație morală a afirmării unui neadevăr cu intenția de a-1 induce în eroare pe celălalt. Această motivație poate fi comparată cu cea a medicului care nu va spune unui anumit pacient că boala lui este incurabilă. Şi într-un caz, şi în celălalt, mobilul este intenția ajutorării semenilor, resimțită ca o datorie. A minți din altruism înseamnă a minți *din datorie.* Iar începând cu *Imm,* Kant susține în mod constant că *voința bună* este sursa şi garanția valorii morale a tuturor actelor noastre. Ceea ce ne îngăduie să apreciem mai bine cât de mare a fost provocarea căreia i-a dat curs Kant, în articolul său din *Berlinische Blăter,* acceptând să susțină teza interzicerii minciunii şi cu referire la situația extremă care a fost imaginată de Constant.

După Vuillemin, Kant îşi propune să argumenteze că a spune numai adevărul este ceva obligatoriu din punct de vedere moral. Ca şi în cazul altor acțiuni obligatorii din punct de vedere moral, urmările bune sau rele ale spunerii adevărului nu pot fi imputate agentului. Raportându-se la acest principiu, Kant susține că dacă cel care îl adăposteşte pe prietenul urmărit de un ucigaş spune adevărul, aceasta poate aduce daune celui urmărit doar în mod accidental. Ceea ce reprezintă, după Vuillemin, o deformare a situației imaginate de Constant. Deformarea care ar rezulta din prezentarea situației într-o altă schemă de gândire. Vuillemin crede că a putut să identifice cauza acestei deformări în vederile fundamental diferite ale celor doi autori asupra relației

dintre îndatoriri, acțiunea liberă şi drepturi. „Din punctul de vedere al lui Constant, sunt liber şi, prin urmare, am drepturi; am drepturi, prin urmare, am îndatoriri. Din punctul de vedere al lui Kant, am îndatoriri, prin urmare, sunt liber; sunt liber, prin urmare, am drepturi. Prima schemă permite minciuna, a doua pare să o interzică. "[30] Pentru Kant, a spune doar adevărul este o îndatorire impusă de rațiunea practică. Sunt liber în măsura în care acționez în acord cu această îndatorire. Faptul că o acțiune, care este în acord cu îndatorirea de a spune întotdeauna numai adevărul, poate avea consecințe dăunătoare ar fi, în această schemă de gândire, accidental, lipsit de relevanță din punct de vedere moral.

întrebarea este dacă un asemenea mod de a gândi poate fi armonizat cu analiza făcută de Kant fundamentelor moralității. Există bune temeiuri pentru a răspunde negativ la această întrebare. După cum se ştie, în analiza lui Kant îndatoririle noastre, altfel spus ceea ce trebuie să facem, vor fi stabilite prin evaluarea maximelor acțiunii, pe baza criteriului suprem pe care îl oferă imperativul categoric. Or, imperativul categoric, care se exprimă în *voința bună,* nu poate întemeia îndatoriri necondiționate, îndatoriri care nu admit excepții, în mod excepțional vom putea minți *din datorie,* după cum vom putea chiar ucide *din datorie.* Kant însuşi a admis excepții în cazul imperativului „Să nu ucizi! " atunci când a afirmat că o persoană supusă agresiunii poate recurge la mijloace extreme pentru a se apăra şi atunci când a aprobat războiul de autoapărare. Kant nu putea să nu distingă ființele care urmează întotdeauna glasul rațiunii

de oameni, ca fiinţe reale. Dimpotrivă, el a subliniat în mod consecvent distanţa care le separă. Sensul profund al caracterizării criteriului suprem al moralităţii drept unul formal se relevă tocmai în aceea că, în aplicarea lui, se va ajunge la concluzia că ceea ce trebuie să facem este, în anumite cazuri, foarte diferit într-o lume ideală şi în cea reală. De ce ar sta lucrurile altfel în cazul interdicţiei de a minţi decât în cazul interdicţiei de a ucide ? Cum ar putea fi condamnată moral o minciună care apără viaţa şi drepturile unei persoane sau a unei colectivităţi de ameninţarea unei puteri criminale ? Maxima de a minţi în situaţii excepţionale este universalizabilă. Ea satisface criteriul formal al moralităţii. S-a subliniat că cel care îl minte pe un răufăcător apără viaţa şi demnitatea semenilor săi şi, totodată, acţionează în spiritul respectului faţa de propria sa demnitate, respingând încercarea răufăcătorului de a face din el o unealtă a răului.

Tocmai pe această linie îşi desfăşoară Vuillemin argumentaţia împotriva condamnării morale necondiţionate a minciunii. El afirmă că dreptul la insurecţie împotriva unei guvernări opresive, dreptul la autoapărare în faţa agresiunii şi dreptul de a minţi în situaţii excepţionale au aceeaşi structură logică, în toate aceste cazuri, survine un conflict între două obligaţii morale, un conflict care va putea fi arbitrat de imperativul categoric, în cele trei cazuri amintite, respectarea necondiţionată a îndatoririi cetăţeanului de a se supune legilor existente, respectiv a persoanei de a nu recurge la violenţă şi de a spune doar adevărul va putea fi exploatată pentru înfăptuirea unor acţiuni condamnabile, şi anume prigonirea supuşilor, lipsirea individului de dreptul la viaţă şi lăsarea unui om nevinovat, lipsit de apărare, pradă ucigaşului[31], în asemenea conflicte dintre îndatoriri, verdictul imperativului categoric va fi clar. Iar a urma acest verdict - conchide Vuillemin - înseamnă a rămâne fideli spiritului gândirii lui Kant, chiar şi împotriva unora dintre afirmaţiile sale explicite[32].

Punctul de vedere potrivit căruia există, dincolo de criteriul suprem al moralităţii, legi morale sau legi practice care stabilesc îndatoriri sau interdicţii necondiţionate, absolute, poate fi calificat drept *rigorist.* Iar poziţia pe care a susţinut-o Kant cu privire la datoria veracităţii şi la interdicţia minciunii, în scrieri târzii, cade sub acuzaţia de rigorism. Este o poziţie surprinzătoare în măsura în

care, aşa cum am arătat, ea va putea fi caracterizată drept o inconsecvenţă în raport cu analiza kantiană a bazelor moralităţii. Ne putem întreba, în încheiere, cum ar putea fi ea explicată, în această privinţa pot fi formulate doar ipoteze mai mult sau mai puţin plauzibile. A pune totul pe seama slăbiciunii bătrâneţii nu mi se pare a fi una dintre ele.

Unii interpreţi sugerează că în scrierea lui Kant accente pe care le putem numi *rigoriste,* adică formularea de prescripţii şi interdicţii ca îndatoriri necondiţionate, ar fi consecinţa incapacităţii filosofului de a aprecia întotdeauna distanţa care separă o lume

ideală, locuită de ființe raționale perfecte, de lumea reală, în formularea pe care a dat-o îndatoririlor noastre morale, ca legi practice, Kant nu ar fi luat în mod suficient în considerare împrejurarea că în viață întâlnim adesea criminali şi oameni care înşală[33]. Kant nu ar fi acordat destulă greutate nici constatării, care a fost impusă conştiinței morale ca o realitate tragică îndeosebi de experiențe istorice mai recente, că în sisteme dictatoriale opresive oamenii cei mai buni trebuie să accepte compromisuri pentru a promova cauze față de care se simt moral angajați[34]. Atunci când a formulat legi morale, înțelese drept reguli de comportare ce trebuie urmate necondiționat, el nu ar fi ținut seama îndeajuns că cei care atentează în mod condamnabil la viața şi demnitatea unor ființe omeneşti vor trebui să fie combătuți cu toate mijloacele, că există situații in care trebuie ales răul cel mai mic, de exemplu sacrificarea deliberată a vieții unei ființe nevinovate pentru a salva multe alte vieți[35].

O altă observație interesantă care s-a făcut, pentru a explica poziția lui Kant, se referă la deosebirea dintre implicațiile a două dintre formulările pe care le-a dat el imperativului categoric. Este vorba de formula generală sau fundamentală („Acționează numai conform acelei maxime prin care să poți, totodată, voi ca ea să devină o lege universală.") şi formula scopului în sine sau a umanității („Acționează astfel încât să foloseşti umanitatea, atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia, întotdeauna în acelaşi timp ca scop, şi niciodată numai ca mijloc.")[36], într-o lucrare recentă, Christine Korsgaard, susține că interdicția necondiționată a minciunii ar fi fost formulată de Kant în primul rând prin raportare la formula umanității.

Căci potrivit formulei că oamenii trebuie tratați ca scopuri, şi nu ca mijloace, constrângerea şi minciuna sunt formele fundamentale ale răului. Şi aceasta deoarece orice încercare de a influența acțiunile semenilor prin alte mijloace decât prin apeluri la rațiune, îi tratează ca mijloace, şi nu ca scopuri[37]. Teza autoarei este că formula umanității este mai strictă decât formula fundamentală. Raportarea la ea oferă cele mai puternice temeiuri pentru condamnarea morală a minciunii. Mai mult decât formula fundamentală, formula umanității are în vedere o lume ideala, în lumea reală, recomandarea de a-1 trata pe răufăcător drept scop în sine este total inacceptabilă. Prin raportare la formula fundamentală se poate vedea mai bine că interdicția necondiționată a minciunii este o concluzie care nu poate fi susținută[38].

Sugestia că sursa rigorismului kantian ar fi utopismul - formularea unor prescripții morale prin raportare mai degrabă la o lume ideală decât la cea reală - suscită unele rezerve, în raport cu acei autori cu înclinații sentimentale şi romantice din epocă, susținători ai ideii că omul ar fi bun de la natură, Kant ni se înfățişează drept un realist lipsit de iluzii, încă în lecțiile sale de etică din anii 1775-1780, el revenea adesea asupra observației că atunci când formulăm prescripții cu caracter moral va trebui să ținem seama de faptul că „oamenii sunt răi". Iată de ce purtări care ar fi condamnabile față de semeni ce urmează glasul rațiunii pot fi justificate atunci când cei ce ne stau în față sunt ființe egoiste lipsite de orice scrupule, în scrierea lui despre religie, Kant va caracteriza „capacitatea sau incapacitatea liberului arbitru de a adopta sau nu legea morală în maxima lui" drept bunătate sau răutate sufletească. Omul rău este o ființă conştientă de legea morală, care în maximele acțiunii sale se abate totuşi, cel puțin ocazional, de la ea. El face din înclinațiile egoiste condiția urmării legii morale, şi nu din legea morală condiția satisfacerii egoismului[39]. Din această perspectivă, răutatea sufletească va fi mult mai răspândită, fireşte, decât bunătatea, în contactul cu oameni pe care nu-i cunoaştem, lasă să se înțeleagă Kant, este prudent să pornim de la presupoziția că ei sunt răi, chiar dacă riscăm în acest fel să-i nedreptățim pe unii dintre ei.

Cu toate acestea, unele din considerațiile de mai sus cu privire la originile tendințelor rigoriste ale lui Kant, dincolo de educația religioasă

[1] primita în tinerețe, nu sunt lipsite de plauzibilitate. Am în vedere îndeosebi împrejurarea că în central reflecției morale a lui Kant nu au stat acele situații profund dilematice în care omul cu intenții pure nu se află în situația de a alege între bine şi rău, ci va trebui să aleagă răul cel mai mic, ca alternativă la suspendarea resemnată a acțiunii[40]. Cu greu s-ar putea spune că lumea în care a trăit Kant ar fi fost mai bună decât cea de astăzi. Se poate însă presupune că experiența de viață a filosofului 1-a scutit de o confruntare frontală cu întreaga ei răutate. Să ne gândim la situațiile cărora trebuia să le facă față, uneori, în acea vreme, un domnitor, un ministru, un conducător militar sau un administrator, la unele din deciziile pe care trebuiau să le ia aceştia. Sau la cei care purtau răspunderea pentru o familie numeroasă, mai ales când îşi doreau foarte mult confortul şi bunăstarea materială. Kant a fost un celibatar care din tinerețe nu a trebuit să-şi poarte de grijă decât lui însuşi şi a cultivat toată viața o exemplară austeritate. El a slujit din tinerețe Universitatea, respectând legea, regulamentele şi făcându-şi cu scrupulozitate datoria. Dincolo de viața lui profesională, a avut doar acele relații sociale pe care şi le-a dorit. Cu excepția unei singure situații - conflictul său la bătrânețe cu autoritățile prusace -, Kant a putut să aleagă între bine şi rău. El a ales cu entuziasm să facă binele, într-o măsură mai mică a fost confruntat cu acele situații de viață care desfid presupoziții morale rigide. Fără a întreține o imagine naivă asupra omului, Kant a trăit într-o anumită izolare de urgiile vremii sale[41], ceea ce poate explica în parte faptul că a putut nutri iluzii rigoriste.

Unor asemenea conjecturi li s-ar putea alătura încă una. Este posibil ca, în anii mai târzii, încrederea lui Kant în puterea de îndrumare a rațiunii comune să fi scăzut. El nu ar mai fi crezut cu aceeaşi fermitate că aceasta are tot timpul clar în fața ochilor ei principiul suprem al moralității. Ar fi fost, aşadar, înclinat să creadă că îndrumarea pe care o oferă ea va trebui să fie întărită prin legi morale particulare, care prescriu şi interzic în mod categoric. Bănuiala pe care a exprimat-o încă în *Lecțiile despre etică,* anume că dacă lucrurile vor fi lăsate la judecata fiecăruia „aplicarea regulilor morale va deveni foarte nesigură"[42], s-a accentuat. Urmarea a fost tentația crescândă de a deplasa granița dintre ceea ce ni se impune în mod

categoric şi în mod ipotetic, de a introduce prescripții şi interdicții specifice în sfera a ceea ce ne este poruncit în mod categoric. O tentație care se exprimă în proiectul unei teorii a îndatoririlor morale ale omului, proiect care poate fi întrezărit în *Lecțiile despre etică* şi va căpăta contururi clare în a doua parte a *Metafizicii moravurilor.* Chiar dacă fundamentele concepției kantiene asupra moralității, aşa cum au fost prezentate ele în *Imm şi Crp,* ofereau resursele necesare pentru a rezista unei asemenea tentații.

Note

l ... , Vezi Immanuel Kant, „liber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie

,richtig sein, taugt aber nicht fur die Praxis[1]', în *op. cit.,* pp. 73-74. 2. *Ibidem ,* p. 74. *3'.''lbidem,* p. 79.

4.' ^Persoana cea mai apropiată de Kant, în ultimii ani ai vieții sale, Ehrgott 'A.Ch. Wasianski, consemna, în amintirile pe care le-a pus pe hârtie • 'după moartea filosofului, că acesta repeta adesea o propoziție, care : devenise aproape deviza lui : „Credeți-mă că nenorocirea supremă este de i ia prefera viața onoarei, şi pentru a-ți prelungi viața să-ți pierzi toate pentru a trăi". (Vezi E. A.Ch. Wasianski, *Immanuel Kant in leîzten Lebensjahren,* Grăfe und Unzer Verlag, Konigsberg,

5. Pentru formularea şi discuția unor asemenea întâmpinări, vezi, de exem plu, Marcia W. Baron, *Kantian Ethics allmost without Apology,* Corneli University Press, Ithaca and London, 1993.

6. i'-„Cu plăcere îmi slujesc prietenii '.'VDar din păcate o fac cu înclinație

,.Şi astfel mă roade adesea gândul „ iCă nu sunt virtuos." 7..r Jmmanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., p. 18.

8. .Bunăoară un recenzent al lucrării, mai sus amintite, a Marciei W. Baron ~ 'scrie : „Oricine respinge etica lui Kant drept iremediabil rigoristă şi

' 'lipsită de sentimente trebuie mai întâi să citească lucrarea îngrijită a lui 'Baron".

9. Vezi loan Humă, *Geneza conştiinței morale,* Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004, p. 30.

10. *Ibidem,* p. 31.

11.

11. Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice,* pp. 163-164. Pentru a obţine un spor de claritate am introdus unele modificări în textul traducerii lui N. Bagdasar.

12.Vezi I. Humă, *op. cit.,* p. 33.

3.Ibidem.

14. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* traducere de Rodica Croitoru, ediţia a Il-a revăzută şi adăugită, Editura Antaios, Bucureşti, 1999, p. 270.

15. Vezi Hans Rust, „Kant und Kalvin", în *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages,* Albertus-Universität in Konigsberg, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1924. „Calvinismul, cu atitudinea lui raţională, spiritualistă, morală, socială şi practică şi cu aversiunea lui declarată faţă de misticism, ritualism şi sacramentalism - scrie autorul - este terenul pe care luminarea creşte mai bine decât în luteranism." (p. 18)

; 16. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* ed. cit., p. 252. într-o notă din § 9, Kant apreciază ca „demn de atenţie" faptul că Biblia menţionează drept prima crimă, prin care răul a pătruns în lume, nu fratricidul (Cain), ci cea dintâi minciună. Atât precizarea a ceea ce înţelege Kant prin minciună, cât şi temeiurile condamnării ei necondiţionate, în acest text publicat în 1797, sunt prefigurate în ciorna unei scrisori adresate de Kant Măriei von Herbert, în primăvara anului 1792 : „Tot ceea ce spune cel cinstit, dar reţinut (nu cu inima deschisă) este, ce-i drept, adevărat, doar că el nu spune întregul adevăr, în opoziţie cu el, cel necinstit spune ceva de a cărui falsitate este conştient. Enunţul celui din urmă se numeşte, în teoria virtuţii, minciună. Aceasta poate să fie cu totul nevătămătoare, dar ea nu este de aceea lipsită de vină ; mai degrabă, ea este o gravă vătămare a datoriei faţă de sine, şi anume a uneia care este cu totul indispensabilă, deoarece încălcarea ei micşorează demnitatea omului în propria noastră persoană şi atacă modul de a gândi în rădăcinile sale...". (Imm. Kant, *Briefwechsel,* voi. II, p. 564) *ll.Ibidem,* p. 253.

18. Aici Kant ar putea fi acuzat de inconsecvenţă deoarece admite că deşi intenţiile celui care a minţit nu au fost rele, el este răspunzător de urmările minciunii sale. S-ar părea, aşadar, că evaluarea morală a unei decizii se face nu în funcţie de intenţii, ci de consecinţele ei empirice, în acest caz neintenţionate. Ceea ce ar reprezenta, fireşte, o incon secvenţă. In apărarea lui Kant se poate spune totuşi că ceea ce condamnă el în acest caz este intenţia, afirmarea voită a unui neadevăr.

19. Immanuel Kant, „Ober ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lugen", în K. Vorländer (ed.), *Immanuel Kant, Samtliche Werke,* voi. VI, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1922, p. 202.

20.

20.Ibidem, p. 203.

21. Ibidem, p. 205.

22. Vezi A.J. Paton, „An Alleged Right to Lie. A Problem in Kantian Ethics", in *Kant-Studien,* 1-4, 1953/54, pp. 190-191.

23. Vezi *ibidem,* pp. 196-198.

24. Iată doar două pasaje semnificative din paragraful despre sinceritate,

citate după traducerea franceză a *Lecțiilor despre etică,* ce mi-a fost la îndemână, într-un prim pasaj, Kant admite că nu li se poate cere oamenilor să fie perfect sinceri în sensul dezvăluirii tuturor defectelor proprii şi că, în acest sens, ei au un drept la discreție. „Dacă oamenii ar fi într-adevăr buni nu ar fi nevoie să fie discreți cu privire la ei înşişi, însă deoarece nu acesta este cazul ei trebuie să țină ferestrele închise. (Exprimarea face aluzie la zeul Momus, care, după Esop, ar fi crezut că în pieptul oamenilor ar trebui să fie săpată o portiță pentru a avea acces la secretele lor.) Oamenii ar putea fi, fără îndoială, pe deplin sinceri dacă ei ar fi cu toții buni, dar starea de fapt face acest lucru imposibil." (Imm. Kant, *Leţons d'ethique,* traducere de Luc Langlois, Librairie Generale de France, 1997, p. 372.) într-un al doilea pasaj, cel mai concludent, Kant discută cazul dreptului de a minți ținând seama de disponibilitatea multora dintre semenii noştri de a utiliza în mod abuziv afirmațiile veridice. El apreciază că nu comitem o nedreptate atunci când îi mințim pe cei cu intenții rele chiar dacă un asemenea act este contrar dreptului umanității. Tocmai deoarece oamenii sunt răi există adesea un pericol de a spune adevărul oricui. Minciuna motivată în acest fel este numită „minciună inocentă sau din necesitate". „Un om care ştie că am bani mă întreabă: «Ai bani la tine?». Dacă tac el conchide că am; dacă zic da se va grăbi să mi-i ia; dacă spun nu, îi spun o minciună. Ce trebuie să fac acum ? Dacă se aplică forța pentru a mi se smulge o mărturisire, dacă această mărturisire este folosită în mod ilegitim şi nu mă pot salva prin tăcere, atunci minciuna este o armă defensivă. Reaua folosire care se poate da declarației mele, obținută cu forța, mă îndreptățeşte să mă apăr. Dacă banii mei sau mărturisirile mele sunt cele ce îmi sunt smulse este acelaşi lucru. Declarația făcută sub amenințarea forței, când sunt convins că agresorul meu îi va da o folosire rea, reprezintă, prin urmare, singurul caz care mă îndreptățeşte să recurg la minciuna inocentă (sau din necesitate)." *(Ibidem,* p. 377.)

25. Vezi H.E.M. Hofmeister, „The Etnica! Problem of the Lie in Kant", în *Kant-Studien,* 3/1972, pp. 360-361.

26,Ibidem, p. 363.

27.*Ibidem,* p. 364. Pentru o încercare de apărare a condamnării necondiționate a minciunii la Kant, pe linia distincției dintre minciună şi

neadevăr, vezi şi Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory,* Cambridge University Press, 1989, pp. 172-173. Potrivit distincției pe care autorul i-o atribuie lui Kant, din totalitatea afirmațiilor neadevărate despre fapte, sunt minciuni numai acelea în care scopul vorbirii ar fi în mod explicit comunicarea unei informații false despre fapte. *(op. cit.,* p. 349.) Minciuna ar trebui respinsă necondiționat în măsura în care ea contrazice intenția actului de vorbire, care este aceea de a comunica informații veridice. (Vezi *op. cit.,* p. 171.) Ce-i drept, Sullivan, spre deosebire de Hofmeister, admite, la capătul analizei sale, că în cazul ucigaşului care bate la uşă ne găsim în fața unui conflict între reguli şi datorii morale, datoria veracității şi datoria de a proteja viața unui om nevinovat, şi că celei de-a doua îndatoriri trebuie să i se dea prioritate. (Vezi *op. cit.,* p. 177.)

28. încercarea lui Hofmeister de a face față unor asemenea întâmpinări susținând că dacă Constant a înțeles greşit punctul de vedere al lui Kant asta i se poate reproşa chiar lui Kant, care ar fi omis să precizeze că deşi foloseşte aceleaşi cuvinte ca şi Constant - *minciună, veracitate* - el le acordă semnificații diferite *(op. cit.,* p.367), nu mi se par convingătoare.

29. Vezi J. Vuillemin, „Kant and Benjamin Constant", în *Kant-Studien, 4,* 1982, p. 414.

3Q. Ibidem, p. 420.

31. Vezi *ibidem,* p. 421.

32. „Pentru a fi fideli lui Kant, chiar şi împotriva literei lui Kant, noi trebuie să salvăm legislația chiar şi cu prețul legii. [Autorul are în vedere imperativul categoric, ca principiu de legislație universală, şi, respectiv, legi morale ca „Să nu minți! " -n.m., M.F.] Şi dacă prudența ține de legislație, în sensul că legislația conține gândul folosirii pe care un altul este gata să-1 dea maximei mele, acest gen de prudență trebuie să determine orice obligație morală în măsura în care ea este o parte a legislației universale." *(Ibidem,* p. 424.)

33. Vezi, de exemplu, Thomas E. Hill Jr, *Dignity and Practicai Reason in Kant's Moral Theory,* Corneli University Press, Ithaca and London, 1992, pp. 72-74.

34Jbidem, p. 75.

35.Ibidem, pp. 212-224.

36. Pentru o caracterizare a formulelor imperativului categoric şi a relației dintre ele, vezi Valentin Mureşan, „Ipostazele imperativului categoric Ia Kant", în M. Flonta, H.-K. Keul, *Filozofia practică a lui Kant,* Editura Polirom, Iaşi, 2000.

37. Vezi Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge University Press, 1999, pp. 140-143.

38.

«

IS.fbidem, p. 151 şi pp. 347-348.

39.Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure,* ed. cit., pp. 44-50.

40. Pentru un studiu de caz în acest sens, vezi M. Flonta, „Colaborare sau ieşire din scenă? Situaţia dilematică a elitelor în regimuri dictatoriale, ilustrată de cazul Heisenberg", în *Revista de Filosofic* nr. 5-6/2002.

41. Ca venerat profesor al Universităţii din Konigsberg, Kant a resimţit nu puţine din vicisitudinile timpului sub faţa lor cea mai suportabilă. Trupele ruseşti de ocupaţie le-a cunoscut prin ofiţerii instruiţi care îi frecventau cursurile, iar autorităţile statului i s-au înfăţişat mult timp în relaţia filosofului cu admiratorul şi protectorul său, ministrul Zedlitz.

42.Immanuel Kant, *op. cit.,* p. 377. Christine Korsgaard dezvoltă această temă, sugerând următorul raţionament al lui Kant: „Dacă a minţi pentru un scop bun sau a ne revolta pentru a avea un guvern mai bun ar fi acte justificate pur şi simplu fiindcă persoanele şi stările reale sunt departe de ideal, atunci argumentul pantei alunecoase ne poate duce repede la concluzii extreme, ţinând seama de faptul că persoanele sunt departe de a avea deplină autonomie, iar guvernele nu reuşesc să încorporeze voinţa generală a poporului" *(op. cit.,* p. 356).

Idealul moral al lui Kant

Un important om politic din România, care se străduieşte să câştige popularitate prin exprimarea deschisă a ceea ce presupune că gândesc mulţi, a formulat recent următoarea cugetare : „Tot ceea ce înseamnă fiinţă umană trebuie să trăiască aşa cum crede că este plăcut".

Aceasta este o exprimare directă, poate cam brutală, a unei perspective strict hedoniste asupra vieţii omeneşti. Cei care aprobă un asemenea mod de a gândi sau, chiar mai mult, îl socotesc drept ceva de la sine înţeles - şi sunt mulţi la noi ori în alte părţi -presupun că el va fi contestat doar de ipocriţi. Pe acest fundal, mi se pare tentant să reflectăm asupra unui ideal de viaţă diametral opus, idealul propus de Immamiel Kant.

Etica lui Kant este, cum bine se ştie, o etică a datoriei. Pentru Kant, datoriile se exprimă în toate acele maxime de comportare pe care le va urma o fiinţă omenească în măsura în care comportarea ei va fi dictată numai de raţiune. Aceste maxime sunt imperative ce rezultă din scopuri stabilite de raţiune, în opoziţie cu scopurile care exprimă pornirile noastre egoiste, exclusiviste, scopurile stabilite de raţiune sunt universalizabile. Ele vor fi acceptate de toate fiinţele raţionale.

Prima noastră impresie ar putea să fie că a cere oamenilor să se conducă după asemenea scopuri şi imperative este o probă de naivitate înduioşătoare. Numai cel lipsit de experienţă sau cel care a trecut prin viaţă fără să înveţe nimic cu privire la firea omenească ar putea să-si facă iluzii în această privinţă.

Kant nu a fost, totuşi, un *idealist* în sensul comun al cuvântului, adică un om lipsit de simţul realităţii. El era conştient de fragilitatea

(fragilitas) şi de şubrezenia *(Gebrechlichkeit)* firii omeneşti. Subliniind contrastul dintre ceea ce prescrie legea morală a raţiunii şi puterea covârşitoare pe care o exercită înclinaţiile opuse datoriei, chiar şi asupra celor mai buni oameni, filosoful observa în scrierea sa asupra religiei: „Legea spune: «Fiţi sfinţi (în purtarea voastră), precum părintele vostru ceresc!» Căci acesta e idealul Fiului Domnului şi ne este indicat drept model, însă distanţa dintre Binele pe care se cuvine să-1 realizăm şi Răul de la care plecăm este infinită, astfel încât nu putem s-o parcurgem niciodată sub raportul faptei, adică al adecvării conduitei la sfinţenia legii"[1]. *Sfânt* pentru Kant este ceva inaccesibil omului. Spre deosebire de ipotetice fiinţe pur raţionale, libere de orice înclinaţii contrare datoriei, omul este o fiinţă înzestrată cu raţiune şi, totodată, o fiinţă sensibilă, supusă tot timpul tentaţiei aproape irezistibile de a se îngriji doar de propriul ei bine şi aceasta adesea în dauna binelui semenilor. Tocmai deoarece, în opoziţie cu o „voinţă pură", voinţa noastră de a face binele este unul din acele lucruri care se obţin doar cu preţul unor mari sforţări, Kant admitea că „omul divin" nu va putea fi dat drept pildă „omului natural"[2]. Filosoful vedea în „natura umană sensibilă" o piedică de netrecut în calea înfăptuirii depline a idealului moral. Adresându-se celor care sperau că o colectivitate umană ar putea deveni vreodată o comunitate etică, Kant scria: „însă cum ne putem aştepta ca dintr-un lemn atât de strâmb să fie meşterit ceva cu desăvârşire drept ? "[3]. în una din ultimele sale scrieri, *Metafizica moravurilor,* el admitea, chiar daca cu părere de rău, că „specia noastră nu este aptă să poată inspira prea multă dragoste, dacă e cunoscută mai îndeaproape"[4]. Caracterizând prietenia, considerată în desăvârşirea ei, drept o unire a dragostei şi respectului pentru o altă persoană, Kant observa că aceasta este în practică de neatins[5]. Referindu-se la acţiuni „de felul cărora lumea nu ne-a oferit nici un exemplu şi în privinţa cărora cineva, care ar întemeia totul pe experienţă, chiar ar avea mari îndoieli ca ele pot fi realizate", Kant numeşte „pura loialitate în prietenie", afirmând că ea „poate fi nu mai puţin pretinsă de la fiecare om, chiar dacă e posibil ca până acum să nu fi existat nici un prieten loial..."[6].

Dincolo de o percepere acută a infirmităţii naturii umane, Kant a fost realist şi într-un alt sens. In scrierile sale revine observaţia că asigurarea propriei bunăstări este, cel puţin în mod indirect, o datorie deoarece tentaţia de a încălca obligaţiile pe care ni le prescrie raţiunea sporeşte sub presiunea grijilor şi a nevoilor nesatisfacuteţî Pentru Kant era clar că sărăcia întăreşte multe înclinaţii contrare, datoriei[7]. El ştia asta şi din proprie experienţă. Până dincolo de, mijlocul vieţii sale, Kant a trebuit să trăiască cu mijloace foarte^ modeste şi numai o disciplină de fier, dublată de un spirit exemplar* de economie, 1-au ferit de compromisuri pe care nu şi le-ar fi putut[5] ierta. Odată ce realizăm cât de departe rămân cei mai buni oamenii de satisfacerea deplină a îndatoririlor ce le

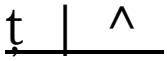
revin față de ei înşişi şi; față de alții, putem să ne dăm seama mai bine cât de mult şubrezesq; vitregiile vieții, nenorocirile personale, bolile şi sărăcia capacitatea" oricum slabă a oamenilor de a urma poruncile rațiunii. Cu prilejul--morții unui coleg de la Universitatea din Konigsberg, profesorul de drept L'Estag, filosoful şi-a exprimat scepticismul prin cuvintele: „A fi în acelaşi timp om şi înțelept este prea mult pentru muritori". Kant, care a făcut eforturi mari şi continue pentru a trăi în acord cu acele convingeri care susțin filosofia sa morală, ştia ce spune atunci când scria într-o notă de subsol a lucrării sale despre religie: „Nici un om căruia moralitatea nu-i este indiferentă nu poate fi satisfăcut de sine, fără a trăi chiar un sentiment de amară insatisfacție de sine, fiindcă este conştient de acele maxime care nu concordă cu legea morală din el"[8]. O observație convergentă cu alta, din *Crp,* observația că „legea morală umileşte inevitabil pe fiecare om, când acesta compară cu ea tendința sensibilă a naturii lui"[9].

Pornind de la asemenea premise, se poate aprecia că filosoful din Konigsberg a propus o concepție austeră, chiar eroică asupra vieții bune. Este îndeobşte recunoscut că această concepție este una austeră. Voi încerca să arăt în ce sens poate fi ea calificată drept *eroică.*

Trăsăturile distinctive ale idealului de viață a lui Kant vor fi bine puse în evidență pe fundalul contrastant pe care îl reprezintă, pe de : o parte, acea mentalitate şi acea tradiție a gândirii morale care acceptă . în mod neproblematic că țelul suprem al vieții omeneşti este fericirea şi, pe de altă parte, înțelegerea convențională a moralei creştine.

Punctul de plecare al lui Kant îl reprezintă supoziția că singura viață cu adevărat bună este cea al cărei țel e dat de rațiune. Experiența indică însă, observă Kant în prima secțiune a *Imm,* că orientarea după rațiune este în mult mai mică măsură în stare să servească „savurării vieții şi fericirii" decât o poate face instinctul, adică pornirile naturale. Adevărata menire a rațiunii „trebuie să fie aceea de a da naştere unei voințe care să fie bună *în sine,* şi nu ca *mijloc* pentru un alt țel". Dar urmărirea neabătută a ceea ce prescrie voința bună, drept țel prim şi necondiționat, „limitează în multe feluri - cel puțin în viața aceasta - atingerea celui de-al doilea, care este întotdeauna condiționat, anume fericirea"[10], într-o notă de subsol a scrierii despre religie, Kant afirmă: „Ca ființă rațională finită, omul nu poate să renunțe Ia țelul său natural care este fericirea. Dar el devine demn de fericire doar prin strădania sa neîncetată de [a] respecta legea morală"[11]. Este un punct de vedere care a fost reafirmat într-un articol publicat în acelaşi an (1793), din care am citat câteva pasaje semnificative în studiul anterior[12]. Iar în „Prefața" la *Metafizica moravurilor,* Kant va preciza că omul trebuie să se considere obligat să-şi facă datoria fără să se gândească la faptul că fericirea ar fi consecința îndeplinirii datoriei, fără să se întrebe ce efect ar avea îndeplinirea datoriei asupra fericirii sale. Altfel spus, el trebuie să urmeze calea datoriei pe un teniei pur moral[13], îndeplinirea datoriei este, aşadar, un imperativ necondiționat, fericirea este ceva subordonat şi condiționat. Cel mai înalt bine pentru om este de a atinge starea de deplină mulțumire de sine - fericirea - prin îndeplinirea datoriei.

Cât priveşte conturarea idealului moral al lui Kant prin raportare la morala creştină convențională trebuie, mai întâi, sa se sublinieze că filosoful aprecia religia creştină ca fiind acea religie istorică ce se apropie cel mai mult de religia rațiunii. Cu toate acestea, el s-a distanțat în mod clar de răspunsul pe care îl dă religia creştină, în prezentarea şi înțelegerea ei curentă, Ia întrebarea „Ce putem spera ? ". Este vorba de promisiunea fericirii veşnice, drept răsplată a vieții virtuoase pe acest pământ. In opoziție cu ceea ce Kant numeşte „religi$_a$ cultică", religia în care datoria este văzută ca o obligație a omului față de Dumnezeu, în „religia morală pură" împlinirea datoriei



este o obligație a omului față de sine însuşi, ca ființă rațională. Kant afirmă explicit că cel care îşi face datoria „de dragul răsplății (sau chiar al absolvirii de pedeapsa

meritată) ... acționează mai degrabă prudent decât moral", spre deosebire de cel care îşi face datoria „numai de dragul ei înseşi"[14], încă şi mai categoric se exprimă Kant atunci când scrie despre virtute că „ea trebuie să fie considerată pentru sine drept propriul ei scop şi drept propria ei răsplată"[15].

In centrul reprezentării kantiene despre viața bună stă ideea că aceasta va putea fi câştigată şi păstrată numai prin sforțarea aspră şi continuă a omului de a-şi supune deciziile şi acțiunile controlului rațiunii. Ca ființă sensibilă, omul are predispoziții şi înclinații parțial bune şi parțial rele. Răul în purtarea omului nu izvorăşte din înclinații ca atare, ci din lipsa sau slăbiciunea controlului lor de către rațiune. Face răul, credea Kant, cel care aude glasul rațiunii, dar se abate în maxima acțiunii sale de la ceea ce porunceşte legea morală. Această abatere, şi nu o predispoziție naturală sau alta, i se poate imputa, prin urmare, omului. „Temeiul Răului nu poate fi plasat, cum se face de obicei, în sensibilitatea umană şi în înclinațiile naturale rezultate din ea." Doar „aplecarea spre Rău, care, întrucât vizează moralitatea subiectului, se găseşte în om ca ființă ce acționează liber, trebuie să-i fie imputată chiar lui, ca singur vinovat..."[16]. Ceea ce decide, prin urmare, este relația maximei acțiuni cu legea morală. Iată de ce „omul poate să fie rău chiar dacă el săvârşeşte numai fapte bune". Acesta ar putea fi cazul unui individ preocupat doar de buna lui reputație, într-o colectivitate cu moravuri bune. Mobilul faptelor sale constant bune va fi, în acest caz, preocuparea pentru păstrarea şi consolidarea reputației, şi nu intenția pură, izvorâtă din legea morală.

Viața bună se obține, aşadar, printr-o sforțare necontenită de a face din legea morală resortul şi mobilul acțiunii, acea sforțare prin care omul câştigă şi menține controlul rațiunii asupra a tot ce năzuieşte, decide şi întreprinde. Mai mult, pentru Kant, viața bună este însăşi această sforțare şi luptă. Suntem în fața unui motiv central al gândirii sale morale, care va putea fi caracterizat drept o transfigurare a motivului creştin al jertfei, al sacrificiului. In „Prefața" la *Metafizica moravurilor,* se vorbeşte de „o forță şi o putere herculeană"

care sunt necesare omului pentru „a învinge înclinațiile ce nasc viciul"[17]. Expus neîncetat atacurilor Răului, el trebuie, pentru a-şi afirma libertatea, să fie tot timpul pregătit de lupta. Preț are numai ceea ce se obține prin această luptă. Meritul moral, un merit care poate să revină doar ființelor raționale imperfecte, se câştigă prin sforțare împinsă până la sacrificiu. Constrângerea care decurge din imperativul moral nu se exercită asupra ființelor raționale în genere, afirmă Kant, ci intervine numai „pentru oameni ca ființe naturale raționale, care sunt îndeajuns de lipsiți de sfințenie încât să poată fi cuprinşi de dorința de a încălca legea morală, cu toate că ei îi recunosc autoritatea, şi, chiar şi atunci când o urmează, o fac, cu toate *acestea, fără plăcere* (cu opoziția înclinației lor), fapt în care constă propriu-zis *constrângerea"[18].* Este sensul în care perspectiva lui Kant asupra binelui în această lume este în mod fundamental opusă celei a hedonistului.

Patosul acestei reprezentări asupra datoriei este dat de convingerea că adevărata mulțumire a omului va fi obținută numai prin efortul încununat de succes de a face lucruri pe care de multe ori nu suntem înclinați să le facem. Contrastând iubirea, ca înclinație, cu binefacerea din datorie, filosoful scrie că spre cea din urmă „nu ne îndeamnă nici o înclinație, ba chiar există o aversiune firească şi irezistibilă care i se opune". Ea „se găseşte în voință, şi nu în înclinația senzației, în principiile acțiunii, şi nu în compasiunea care înduioşează; dar numai cea dintâi poate fi poruncită"[19]. Se are în vedere aici bunăvoința față de cei care nu ne inspira dragoste, bunăoară față de mizantropi, în scrierea despre religie, această temă este dezvoltată ca o reinterpretare a motivului creştin al jertfei. Câştigarea dispoziției morale bune, se spune aici, „constituie deja în sine un sacrificiu şi reprezintă începutul unei lungi serii de rele fizice ale vieții - rele pe care omul bun, având dispoziția morală a Fiului Domnului, le ia asupra sa, şi anume doar de dragul Binelui..."[20]. Viața omului care aspiră la virtute este una eroică. Kant va caracteriza virtutea drept „tăria maximei omului în urmarea datoriei sale"[21], acea tărie care este necesară pentru a învinge înclinații copleşitoare care contravin legii morale. Spunând aceasta, Kant îl citează pe contemporanul său, medicul şi gânditorul elvețian Albrecht

v\\\\\\\\\Xm^^

Haller: „Omul, cu toate defectele sale, este mai bun decât oastea tară voință a îngerilor"[22]. Virtutea, meritul moral, nu există, aşadar, decât acolo unde duşmanul este puternic şi activ. Nu putem vorbi de virtute la ființele sfinte, acele ființe care nu sunt tentate, nici măcar o dată, să încalce legea datoriei[23].

înțelegerea kantiană a vieții bune drept ceva ce se poate obține doar prin sforțare, luptă şi sacrificiu şi constă în însăşi această sforțare şi luptă aminteşte de o exprimare memorabilă a lui Friedrich; Schiller. Acesta spunea că nu adevărul, ci năzuința şi sforțarea[1] neîncetată de a se apropia de el, constituie fericirea cercetătorului.: Kant, la rândul său, socotea că cea mai înaltă satisfacție pe care o poate trăi o ființă rațională imperfectă este conştiința faptului că şi-a făcut datoria, rezistând unor tentații dintre cele mai puternice,! izbutind cu prețul unei sforțări tenace să-şi pună voința sub controlul rațiunii. Este o stare pe care Kant o va descrie în „Prefața" celei de-a doua părții a *Melafizii moravurilor,* scriind ca cel care a învins atracțiile viciului, făcându-şi datoria care este adesea „anevoioasă", se află „într-o stare de linişte sufletească şi de mulțumire care poate fi numită foarte bine fericire, stare în care virtutea este propria sa răsplată"[24]. Cei incapabili, chiar în cea mai mică măsură, să trăiască asemenea satisfacții sunt declarați „morți din punct de vedere moral"[25]. Kant mărturisea că în calitate de ființă speculativă, animată de râvna de a cunoaşte cât mai mult, omul poate să accepte resemnat că puterile lui sunt limitate. Atunci când percepe însă, clar şi puternic, glasul rațiunii, el va nazui cu toate puterile sale spre ceea ce oferă adevărata valoare vieții. Iată ce i-a spus Kant, pe atunci în vârstă de 65 de ani, unui scriitor rus, Nicolai Mihailovici Karamsin, care 1-a vizitat cu ocazia unei călătorii prin Europa:

Dacă îmi amintesc acum de bucuriile pe care le-am avut in viață, nu simt nici o satisfacție ; dacă mă gândesc însă la împrejurările în care am acționat potrivit *legii morale,* care este înscrisă în sufletul meu, atunci; simt cea mai curată bucurie. O numesc *lege morală,* alții o numesc conştiință, sentimentul a ceea ce este drept şi nedrept, putem s-o numim cum vrem, dar ea există. Am mințit, nimeni nu o ştie, dar eu mă ruşinez[26].

Din punctul de vedere al unei mentalități răspândite, asemenea cuvinte vor fi interpretate drept o încercare de a se consola a unuia care nu a ştiut şi nu a putut să guste din plin bucuriile vieții. Mesajul filosofului pare să sune mohorât, ascetic. A-l recepta astfel înseamnă însă a nu-1 înțelege pe Kant. Pentru el nu nesocotirea pornirilor naturale, reprimarea satisfacțiilor şi plăcerilor simple ale vieții era miza controlului rațiunii, ci dobândirea unui grad cât mai înalt de libertate. Un punct în care Kant se întâlneşte cu cea mă bună tradiție stoică. Exersarea virtuții, subliniază el, trebuie întreprinsă nu numai cu curaj, ci şi cu voioşie.

Căci ea are de luptat cu obstacole pentru a căror înfrângere trebuie să-şi adune toate forțele şi, în acelaşi timp, să sacrifice multe bucurii ale ;,; vieții, a căror pierdere poate face uneori sufletul cu desăvârşire sumbru '•'.', şi ursuz; iar ceea ce nu se face cu plăcere, ci doar ca o corvoadă, pentru ; acela care se supune în acest fel datoriei sale, ea nu are valoare interioară •',''. şi nu este îndrăgită, iar ocazia practicării sale este evitată pe cât este l, posibil.[27]

3i'

' •<- în lumina unor asemenea reflecții, nu vom fi deloc surprinşi că autorul *Metafizicii moravurilor* punea cel mai mare preț pe demnitatea ființei omeneşti, pe respectul pentru sine şi pe respectul demnității semenilor. Trebuie să ne străduim din toate puterile să dobândim prețuirea pentru propria noastră persoană. Şi suntem datori să stimulăm respectul de sine la alții, ca sursă a tuturor pornirilor bune. Doar că acest sentiment înălțător nu poate fi câştigat şi păstrat decât atunci când acțiunile noastre sunt în acord cu legea morală. Ca şi stoicii, Kant credea că problemele omului care aspiră la acea „stare de linişte sufletească şi de mulțumire care poate fi numită foarte bine fericire" sunt cele pe care le are în primul rând cu sine, nu cu semenii săi. Virtutea, scria el, este întotdeauna în progres şi la începuturi „deoarece în mod obiectiv este un ideal, adică ceva de neatins de care avem datoria de a ne apropia cât mai mult, şi pentru că, din punct de vedere subiectiv, dacă ea nu sporeşte atunci va coborî în mod inevitabil"[28].

Kant privea omul în primul rând ca ființă morală şi respecta, cu precădere, năzuința lui spre bine. Indivizii cei mai merituoşi din

acest punct de vedere ocupau poziția cea mai înaltă în ceea ce priveşte stima lui, independent de talente şi de înfăptuirile lor. Aceasta este o scară de valori care contrastează violent cu cea a unei lumi în care puterea, bogăția, fie şi capacitatea creatoare sau inteligența, sunt cele care aduc considerația celorlalți, iar o ființă de o integritate remarcabilă nu atrage atenția decât, poate, deoarece nu constituie o primejdie pentru alții, în primul rând pentru ambițioşii lipsiți de scrupule. Chiar şi cel care se fereşte de emfaza moralizatoare nu va putea să nu bage de seamă că lumea de astăzi nu răspunde, cel puțin în anumite privințe, speranțelor şi aşteptărilor filosofului luminării, care scria acum mai bine de două sute de ani că, în calitate de subiect al unei rațiuni

moral-practice, orice persoană „posedă o *demnitate* (o valoare lăuntrică absolută), prin care constrânge toate ființele raționale din lume să-i poarte *respect,* putând să se măsoare cu fiecare dintre ele şi să fie apreciată pe picior de egalitate"[29]. Oameni care din multe puncte de vedere nu sunt proeminenți, gândea Kant, au aceeaşi demnitate cu cei care sunt înzestrați cu cele mai rare daruri. Nu trebuie să ne plecăm decât în fața idealului moral pe care ni-1 propune propria noastră rațiune[30]. Ehrgott Wasianski, care nu poate fi învinuit că ar fi schițat un portret idilic al marelui său prieten pe care 1-a văzut aproape în fiecare zi în ultimii ani ai vieții, evidențiază repulsia filosofului față de prefăcătoria şi artificialitatea, atât de răspândite atunci ca şi astăzi, în relațiile dintre oameni, cu deosebire în straturile mai înalte ale societății. Kant nu ura nimic mai mult decât flatarea ieftină. El îi încuraja, dimpotrivă, pe cei apropiați să-1 contrazică atunci când aveau bune temeiuri să o facă şi le mulțumea cu emoție că au apărat ferm acel punct de vedere care li s-a părut corect[31]. In aceeaşi măsură idolatrizarea unor persoane, ca şi nesocotirea celei mai slabe pâlpâiri a conştiinței morale în cei mai mizerabili dintre semenii noştri nu se bucurau de consimțământul lui Kant.

* * *

A trăit Kant în acord cu acel ideal moral căruia îi dau profil scrierile sale ? Răspunsul la o asemenea întrebare pare important

pentru aprecierea caracterului realist al învățăturii sale morale. Căci ce ar putea spune o asemenea învățătură altora dacă cel care o propune a trăit într-un mod ce se îndepărtează mult de principiile ei ?

Admiratori ai lui Kant nu ezită să afirme că viața acestuia a fost exemplară tocmai fiindcă a fost trăită în deplină consecvență cu principiile pe care le-a formulat gânditorul. Otto Schondorffer, unul dintre editorii scrisorilor lui Kant, remarca: „Kant nu numai că a trăit ceea ce a propovăduit, ci el a propovăduit de asemenea ceea ce a trăit. Filosofia lui este expresia vie a personalității sale şi, invers, el şi-a structurat inconştient şi conştient personalitatea potrivit teoriei sale"[32].

Acesta este un punct de vedere care nu a rămas necontestat. Nu puțini i-au imputat omului Kant inconsecvențe în raport cu acel mod de viață pe care scrierile sale I-au propus contemporanilor şi posterității. Există temeiuri pentru a privi cu scepticism posibilitatea de a produce argumente convingătoare într-o dispută de acest gen. Se poate spune că, principiile unei filosofii morale fiind destul de generale şi abstracte, a arăta că autorul care le-a formulat a trăit sau nu în acord cu ele ar fi, până la urmă, o chestiune de interpretare. Totuşi, în cazul lui Kant lucrurile stau puțin altfel. După lucrările consacrate întemeierii principiului suprem al moralității, Kant a scris *Metafizica moravurilor,* o carte a cărei a doua parte conține o discuție aplicată asupra acelor îndatoriri ale omului care nu sunt impuse de norme exterioare, de legile juridice. Kant împarte aceste datorii în obligații față de sine şi obligații față de alții. Individul este dator, mai întâi, să facă toate eforturile pentru a se perfecționa pe sine, pentru a-şi cultiva şi pune în valoare toate aptitudinile şi talentele, iar în al doilea rând pentru a contribui, în limitele posibilităților şi capacităților sale, la binele semenilor. Nu poate fi o datorie - precizează Kant - propria fericire deoarece aceasta este un scop pe care îl au toți oamenii, şi tot aşa perfecțiunea altuia nu poate să fie o datorie a mea[33]. Moralitatea unor ființe raționale finite, supuse nevoilor, exprimă, după Kant, calitatea voinței lor de a decide şi de a acționa în toate împrejurările pornind de la îndatoririle față de sine şi față de alții. Considerațiile lui Kant asupra „principiilor teoriei virtuții" oferă, aşadar, criterii şi repere clare care ne permit să apreciem dacă filosoful a trăit sau nu potrivit învățăturii sale morale.

Să ne întrebăm, mai întâi: poate fi pusă la îndoială consecvența modului în care a trăit Kant cu cerința de a munci din toate puterile pentru propria perfecționare ? înzestrat cu o constituție fizică delicată, Kant şi-a impus din tinerețe un regim de viață caracterizat prin regularitate, pe care 1-a urmat cu o disciplină de fier. Tocmai acest regim i-a îngăduit să-şi pună în valoare într-un mod incomparabil aptitudinile intelectuale cu care a fost înzestrat.Voința lui neînduplecată a cenzurat necruțător, în aceeaşi măsură, formele cele mai insidioase ale comodității şi delăsării, cât şi atracțiile faimei şi ale unei vieți plăcute. Este poate unică insistența infinită a lui Kant de a-şi duce până la

capăt cercetările astfel încât rezultatele lor să fie cât mai durabile, precum şi indiferența lui uluitoare față de atracțiile celebrității. Cea din urmă nu a fost atât expresia unei firi fericite, cât a strădaniei sale constante de a-şi reprima vanitatea, de a smulge din sine, după modelul înțelepților stoici, orice urmă de îngâmfare. Merită să fie invocate câteva fapte care ilustrează această atitudine.

în perioada lungii sale tăceri de un deceniu, care a premers apariția *Criticii rațiunii pure,* Kant nu s-a lăsat câtuşi de puțin influențat de insistența admiratorilor săi de a publica cât mai repede rezultatele importante la care ajunsese în cercetările sale[34]. Puțini ştiu că marile coordonate ale filosofici sale morale au căpătat contururi clare în mintea lui Kant cu mulți ani înaintea apariției scrierilor sale în acest domeniu, *întemeierea meiafizii moravurilor* a fost publicată în 1785, iar *Critica rațiunii practice* în 1788. Corespondența lui Kant şi alte mărturii ne semnalează că ideile expuse în aceste scrieri s-au decantat de-a lungul a două decenii, **în** studiul introductiv pe care 1-a publicat la traducerea franceză a *Lecțiilor despre etică,* autorul traducerii subliniază că publicarea, în volumul 19 al ediției Academiei Prusace de Ştiințe a operelor lui Kant, a reflecțiilor şi remarcelor scrise de el pe un exemplar al lucrării lui Baumgarten, *Iniția philosophiae pracîicae primae,* manualul de care se servea pentru cursurile sale de filosofic morală, probează că încă la mijlocul anilor '60 el ajunsese în posesia unor teme şi idei centrale ale filosofici sale practice[35], într-adevăr, în septembrie 1770, Kant îi scria lui Johann Heinrich Lambert, pe care îl socotea cea mai remarcabilă minte sistematică din lumea germană a epocii, „că este

pe cale să finalizeze cercetări asupra filosofici morale pure, în care nu se întâlnesc nici un fel de principii empirice"[36]. Sunt cercetări publicate, cum se ştie, abia în 1785 şi 1788. Iar într-o scrisoare adresată fostului său student Marcus Herz către sfârşitul anului 1773 întâlnim observația că metafizica are două părți „metafizica naturii şi metafizica moravurilor, dintre care o voi edita mai întâi pe cea din urmă..."[37]. Or, *Metafizica moravurilor,* ultima lucrare importantă publicată de Kant, apare în 1797, la o distanță de aproape 25 de ani! Lui Johann Caspar Lavater, Kant îi comunica, în aprilie 1775, unele dintre reflecțiile sale asupra religiei. Astfel, el aprecia religia rațiunii drept nucleul tradiției creştine, iar restul conținutului Evangheliilor drept „învățătura ajutătoare a acesteia", deoarece cea din urmă „spune doar ceea ce a făcut Dumnezeu pentru a ajuta slăbiciunea noastră, cea dintâi însă ceea ce trebuie să facem pentru a deveni demni de toate acestea"[38]. Sunt teme dezvoltate în lucrarea *Religia în limitele rațiunii pure,* care a fost publicată în 1793 !

Cuvintele sunt slabe pentru evocarea contrastului dintre atitudinea atâtor autori dornici de reputație, acei autori care invocă cu insistență, dar fără bune temeiuri, însemnătatea si originalitatea ideilor lor, şi comportarea lui Kant care, deşi pe deplin convins că rezultatele la care a ajuns vor pune filosofia pe baze noi, a amânat mulți ani publicarea lor preocupat doar de temeinicia elaborării, şi nu de o recunoaştere publică cât mai grabnică şi mai largă. Cine ar fi fost, prin urmare, mai îndreptățit decât Kant să vorbească despre efortul de autoperfecționare ca de o datorie față de sine însuşi ?

S-ar putea obiecta, şi s-a obiectat, că filosoful nu ar fi fost întotdeauna la fel de scrupulos în ceea ce priveşte datoria de a contribui la fericirea celorlalți. Se relatează, de exemplu, că profesorul Kant nu şi-a vizitat mulți ani surorile de condiție modestă care trăiau în acelaşi oraş, ceea ce ar indica o indiferență greu de justificat. O asemenea întâmpinare este binevenită deoarece ea prilejuieşte clarificări importante asupra modului cum vedea Kant îndatoririle față de semeni. Oamenii, gândea el, au nevoi şi năzuințe din cele mai diferite, iar contribuția noastră Ia fericirea lor va trebui să fie una potrivită acestor nevoi şi năzuințe în măsura în care ele sunt justificate din punct de vedere moral. Kant a apreciat că lucrul cel mai

important pe care îl poate face pentru rudele sale apropiate - persoane fără preocupări intelectuale - este să le acorde sprijin material. Ceea ce a făcut cu prisosință în timpul vieții şi prin ceea ce le-a lăsat în mod generos după moartea lui, din banii pe care i-a adunat printr-un trai exemplar de sobru, moderat şi cumpătat pentru o persoană cu poziția şi reputația lui. Filosoful a crezut că este mai potrivit să-şi petreacă timpul liber în societatea unor oameni de la care putea învăța mai mult şi cărora le putea oferi ceva semnificativ din resursele spiritului său. Acele reflecții după care pare să se fi condus Kant în viața de fiecare zi, în relațiile sale cu semenii, transpar foarte clar dintr-un pasaj

al ciornei scrisorii pe care i-a adresat-o în primăvara anului 1792 Măriei von Herbert, o doamnă care îi ceruse sfatul în probleme de ordin personal. Iată acest pasaj : „Valoarea vieții în măsura în care ea constă în ceea ce putem resimți drept bun este supraapreciată, dar dacă este apreciată după ceea ce putem face bine, atunci ea este demnă să fie păstrată cu cea mai mare atenție şi grijă şi să fie folosită voios pentru țeluri bune"[39]. Raportate la învățătura morală a lui Kant în ansamblul ei, aceste scurte observații pot fi socotite revelatoare, în spiritul eticii sale a datoriei, viața unui individ este apreciată drept importantă, nu atât prin satisfacțiile pe care le oferă, cât prin contribuția pe care o poate aduce la binele semenilor. Cu cât înfăptuirile individului sunt mai însemnate - atât din punctul de vedere al contribuției lor la binele celor ce îl înconjoară, cât şi a ceea ce oferă ele contemporanilor şi generațiilor viitoare -, cu atât va fi mai imperativă obligația ca viața lui să fie „păstrată cu cea mai mare atenție şi grijă", în anii maturității, Kant a trăit cu conştiința clară a însemnătății cercetărilor sale. Eliberat de preocupări practic-gospodăreşti şi de obligațiile unei vieți de familie, el şi-a organizat viața cotidiană şi relațiile sociale acordând prioritate obligațiilor sale de profesor şi îndeosebi înfăptuirii, în spiritul celei mai înalte responsabilități, a proiectelor sale de gânditor. Programul său zilnic inflexibil, preocuparea lui pentru sănătate, care a putut fi resimțită ca excesivă de unii dintre cei apropiați, opțiunile filosofului în alegerea prietenilor şi în relațiile cu autoritățile pot fi cel mai bine înțelese din această perspectivă.

Consacrându-şi toate aptitudinile şi forțele construirii unui sistem filosofic de proporții grandioase, Kant a dus o viață exterioară caracterizată printr-o uniformitate vecină cu monotonia, lipsită în mare măsură de evenimente, de provocări care să solicite decizii dramatice. Există totuşi o excepție în această privință şi ea merită să fie discutată în lumina considerațiilor de mai sus. Am în vedere conflictul bătrânului Kant cu autoritățile, un conflict prilejuit de apariția scrierii sale despre religie.

Incidentul a fost pregătit de urcarea pe tronul Prusiei a regelui Friedrich Wilhelm al II-lea. Noul rege se deosebea în mod izbitor de predecesorul său, Friedrich cel Mare, prin înclinațiile sale obscuran-tist-bigote. El 1-a numit ca ministru al Justiției şi învățământului pe teologul Wo'Ilner în locul baronului von Zedlitz, protectorul lui Kant. Iritat de ceea ce a auzit despre noua scriere a lui Kant, regele i-a cerut ministrului său să intervină. In octombrie 1794, a fost promulgată o ordonanță de Cabinet în care i se reproşa filosofului lipsa de respect pentru religia statului şi i se cerea în mod imperativ să renunțe la a se mai pronunța în public şi în scris în această materie.

Demersul ministrului constituia, fără îndoială, o gravă ofensă adusă lui Kant ajuns deja la o vârstă foarte înaintată pentru acele vremuri, în răspunsul său, filosoful a afirmat că obiectul cărții sale a fost religia rațiunii, şi nu creştinismul, ca religie istorică. Scrierea lui - sublinia Kant - este, de fapt, inaccesibilă marelui public. Ea se adresează doar învățaților, care au dreptul examenului critic al ideilor. Din punctul de vedere al învățatului, cel mai frumos omagiu ce poate fi adus creştinismului este evidențierea acordului său cu „credința morală pură". Kant îşi încheia răspunsul precizând că se va abține pe viitor să facă referiri la religia naturală sau revelată, atât în scrieri, cât şi în prelegerile pentru studenți.

Judecățile asupra reacției lui Kant sunt destul de diferite. Unul din biografii săi, Karl Vorländer, formula îndoieli cu privire la consecvența purtării omului Kant cu principiile filosofului, remarcând că în prima parte a scrisorii sale de răspuns Kant încerca să-şi prezinte vederile asupra religiei ca fiind în acord cu cele ale autorității care îl acuza. Vorländer aprecia de asemenea că modul cum a justificat Kant mai târziu încălcarea promisiunii de a nu mai scrie în

viitor nimic despre religie - promisiunea a fost făcută regelui Friedrich Wîlhelm al II-lea şi el nu s-a mai socotit legat de ea după moartea regelui - nu ar fi în armonie cu standardele de moralitate înalte şi severe formulate de către filosof[40]. Contemporanul lui Kant, Erich Bister, fost secretar al ministrului von Zedlitz şi editor al revistei *Berlinische Blätter,* un organ al filosofici luminării, formulează judecăți nuanțate asupra acestui episod, într-o scrisoare din decem-. brie 1794, adresată filosofului. Pe de o parte, el consideră răspunsul drept „nobil, bărbătesc, demn, temeinic". Pe de altă parte, Bister îşi exprimă regretul că filosoful s-a angajat să nu se mai pronunțe public asupra temelor

discutate în noua lui carte:

*

Pregătiți prin aceasta duşmanilor luminării un mare triumf şi cauzei bune o pierdere sensibilă. Şi mi se pare că nu ar fi fost necesar să faceți acest lucru. Ați fi putut, în modul cinstit şi Filosofic fără de care nu

1 scrieți în genere nimic, pe care îl justificați în mod atât de potrivit, să vorbiți mai departe despre subiectele susnumite[41].

De ce a evitat Kant o confruntare deschisă cu autoritățile ? Din conformism, lipsă de curaj, de fermitate în susținerea convingerilor sale ? Putem desluşi în această reacție o slăbiciune de caracter ? Ar fi căzut Kant la examenul cel mai sever la care i-au fost supuse convingerile? Cred că lucrurile nu stau aşa, că această impresie este înşelătoare.

Mai întâi, Kant nu a aprobat niciodată revolta față de legi proaste şi față de autorități, nădăjduind că primele vor putea fi schimbate, iar cele din urmă înlăturate odată cu progresele luminării. Se cuvine să reținem de asemenea că în scrisoarea de răspuns el nu a retractat nici una din ideile expuse în scrierea sa, ci s-a angajat doar să nu le mai prezinte public. O însemnare care s-a păstrat din această perioadă conține următoarea reflecție semnificativă: „Dezicerea şi tăgăduirea convingerilor intime este josnică, dar tăcerea într-un caz cum este cel prezent este datoria supusului; şi dacă tot ce spunem trebuie să fie adevărat, nu este o datorie sa afirmăm în public orice adevăr". Sunt rânduri care pot fi citite drept o savantă justificare a unui compromis. Nu a fost totuşi vorba de aşa ceva. Pentru a găsi cheia

atitudinii Iui Kant este recomandabil să ne gândim în primul rând la modul în care a văzut el obligaţiile sale, ca învăţat, faţă de semeni. Deşi atunci când s-a produs acest incident Kant împlinise 70 de ani, el nu dusese încă până la capăt proiecte pe care le considera importante. Kant a fost, aşadar, îndreptăţit să aprecieze că liniştea şi sănătatea lui, capacitatea de a-şi înfăptui proiectele, vor trebui să fie păstrate „cu cea mai mare atenţie şi grijă". Consecinţele probabile ale unei împotriviri făţişe ar fi fost scoaterea din circulaţie a cărţii şi, mai ales, punerea în gravă primejdie a capacităţii filosofului de a se concentra asupra muncii sale. Ca persoană privată, bătrânul Kant nu ar fi avut de ce să se teamă, dar ducerea până la capăt a operei sale ar fi putut fi pusă sub semnul întrebării. Or, Kant a apreciat că elaborarea sistematică a unor implicaţii ale filosofici sale critice constituie prima sa îndatorire. Modul cum a acţionat filosoful în această împrejurare era în spiritul învăţăturii sale despre îndatoririle faţa de propria persoană şi faţă de semeni.

în ultimii ani ai vieţii, Kant le-a spus odată prietenilor săi apropiaţi:

Domnii mei, nu mi-e frică de moarte, voi şti să mor. Vă asigur în faţa lui Dumnezeu că dacă în această noapte aş simţi că voi muri mi-aş ridica mâinile, le-aş împreuna şi aş zice : Dumnezeu să fie lăudat! Dar dacă un spirit rău ar sta în spatele meu şi mi-ar şopti în urechi: «I-ai făcut pe oameni nefericiţi», atunci ar fi altfel[42].

Ca şi cei care 1-au auzit atunci, putem fi şi noi încredinţaţi că spunând aceste cuvinte Kant era sincer. Străduinţa lui de a-şi duce până la capăt opera şi de a face cât mai mult bine a fost una eroică. Nu este însă vorba de eroismul unei fapte unice, singulare, ci de un eroism mai puţin spectaculos şi impresionant, dar într-un fel de unul care cere mai mult, de eroismul consecvenţei neclintite cu principii liber asumate asupra vieţii bune de-a lungul zilelor, lunilor, anilor şi deceniilor, în cenuşiul vieţii de fiecare zi.

Note

1. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure,* ed. cit., pp. 90-91.
2. *Ibidem,* p. 87.
3. *Ibidem,* p. 139.
4. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* ed. cit., pp. 228-229.
5. *Ibidem,* p. 293.
6. Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., pp. 25-26.
7. „A căuta pentru sine bunăstarea nu este în mod direct o datorie; însă indirect poate foarte bine să fie: anume pentru a preveni sărăcia care tentează la viciu." *(Metafizica moravurilor,* ed. cit., p. 216.)
8. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure,* ed. cit., p. 64.

9. Immanuef Kant, *Critica raţiunii practice,* ed. cit., p. 163.

10. Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., p. 14.

11. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure,* ed. cit., p. 65.

12. Vezi Iramanuel Kant, *Ober den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fur die Praxis.*

13. Vezi *Metafizica moravurilor,* ed. cit., p. 205.

14. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure,* ed. cit., p. 226. Ce-i drept, Kant nu şi-a afirmat în mod deschis dezacordul cu înţelegerea curentă a răsplăţii după moarte, ci a încercat să interpreteze textele tradiţiei creştine în sensul principiului său, principiul potrivit căruia oamenii trebuie sa-şi facă datoria doar de dragul datoriei. Astfel, referindu-se la un pasaj din Evanghelia după Matei, acel pasaj în care Judecătorul lumii îi declară aleşi pentru împărăţia sa pe cei ce au acţionat fără a ţine seama de răsplată, Kant scrie că „vorbind despre răsplata din lumea viitoare propovăduitorul Evangheliei n-a vrut să facă din aceasta resortul acţiunilor, ci a căutat doar s-o transforme în obiectul celui mai pur respect şi al deplinei satisfacţii morale pentru o raţiune ce judecă menirea omului în ansamblu" *(op. cit.,* p. 227).

15.Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* ed. cit., p. 232.

16. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure,* ed. cit., pp. 47-48.

17.Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* ed. cit., p. 204.

18.*Ibidem,* ed. cit., pp. 207-208.

19. Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor,* ed. cit., p. 17.

20. Immanuel Kant, *Religia în limitele raţiunii pure,* ed. cit., p. 102. Kant recunoaşte că în referirile sale la creştinism el interpretează Biblia potrivit moralei, şi nu morala *conform* Bibliei, precizând că o strădanie „de a caută în Scriptură un sens aflat în armonie cu tot ce e *mai sfânt* din ceea ce ne învaţă raţiunea - nu numai că poate fi îngăduită, ci trebuie să fie considerată mai degrabă o datorie..." *(op. cit.,* p. 17).

21.

21. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* ed. cit., p. 222. '" . <' • •'

22.1bidem, p. 224. Tema poate fi întâlnită încă în *Lecţiile despre etică* din anii 1775-1780, într-un pasaj în care Kant invocă idealul stoic al înţeleptului. „Acest înţelept este un rege deoarece este stăpân asupra fiinţei sale şi deoarece fiind propriul său stăpân el nu poate fi constrâns. Un asemenea înţelept era preferat chiar şi zeilor, care nu au nici un obstacol de învins şi nu trebuie să reziste nici unei tentaţii, în timp ce el nu ajunge la perfecţiune decât depăşind cu propriile sale forţe toate obstacolele." *(Leţons d'eîhique,* p. 80.)

23. Vezi *ibidem,* p. 211.

24.1bidem, p. 205.

25.1bidem, p. 227.

26.Karl Vorländer, *Kanî's Leben* (1911), Feiix Metner Verlag, Hamburg, 1974, p. 226.

27. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* Hamburg, p. 306. Filosofii stoici subliniau că a trăi în acord cu raţiunea înseamnă a trăi în seninătate şi voioşie. Iată o însemnare, în acest sens, a împăratului-filosof Marcus Aurelius: „Eu mă simt voios ori de câte ori îmi păstrez sănătoasă raţiunea conducătoare şi cu o astfel de predispoziţie încât să nu respingă nici un om şi nici vreuna din întâmplările care survin oamenilor, ci să primească totul cu voie bună, folosind fiecare împrejurare potrivit cu valoarea ei" (Marcus Aurelius Antonius, *Către sine,* traducere de M. Peucescu şi D. Burtea, Editura Minerva, Bucureşti, 1977, p. 181).

28.Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* ed. cit., p. 236.

29.Ibidem, p. 257.

3Q.Ibidem, p. 259.

31. Vezi E.A. Ch. Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren,* ed. cit., pp. 20-22.

32.0. Schondorffer, „Einleitung", în O. Schondorffer (ed.), *Immanuel Kant. Briefwechsel,* voi. I-II, Felix Meiner, Leipzig, 1924, p. XVIII.

33.Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor,* ed. cit., p. 214.

34. Bunăoară Johann Caspar Lavater se arăta intrigat de tăcerea lui Kant, scriindu-i în februarie 1774 : „De ce scriu atâţia care nu pot să scrie, şi dumneavoastră, care puteţi să o faceţi atât de exemplar, nu?... Kant, nu vreau să vă aduc elogii, însă spuneţi-mi totuşi de ce tăceţi? sau, mai mult: spuneţi-mi că vreţi să vorbiţi" (Immanuel Kant, *Brefwechsel,* voi. I, p. 131).

35.Luc Langlois, *Leş Leţons d'ethique et la „decouverte" de la raison pratique,* în *op. cit.,* p. 15. Traducătorul apreciază că aceste lecţii „ne oferă o primă versiune a acelei filosofii morale pure pe care corespondenţa şi scrierile sale nu încetează să o anunţe de câţiva ani" (p. 20).

36.1mmanuel Kant, *Scrisori din anii de tăcere,* traducere de Lia Baltador, M.-A. Todoca şi Adriana Pop, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2004, p. 32.

37.1bidem, p. 69.

3S.Briefwechsel, voi. I, pp. 135-136.

39.1bidem, voi. II, p. 566.

40.K. Vorländer, *op. cit.,* pp. 185-189.

4\.Briefwechsel, voi. II, p. 690.

42. E.A. Ch. Wasianski, op. df., p. 14.

^ ^ ^

Kant în cultura filosofică românească

Cei care începuseră studiile liceale în ultimii ani ai celui de-al doilea război mondial, printre care mă număr şi eu, întâlneau în cunoscutul manual de istorie modernă al lui D.D. Pătrăşcanu un portret al lui Immanuel Kant. în rândurile ce însoțeau ilustrația, acesta era caracterizat drept filosoful exemplar, rege al cugetării, a cărui operă reflectă cel mai bine creația filosofică în calitate de construcție sistematică. Era o expresie, între altele, a atmosferei vieții intelectuale româneşti a timpului. Astăzi, după urma adâncă pe care a lăsat-o Constantin Noica, filosoful exemplar va fi socotit, probabil, Platon.

De-a lungul a aproape două veacuri de preocupări şi activitate filosofică, începând din prima jumătate a secolului al XDC-lea, gândirea lui Kant a constituit pentru mulți autori români un sistem privilegiat de referință. Nu aceasta este regula în țări de cultură filosofică mai noua, de exemplu în unele țări vecine. Ne putem pune, aşadar, în mod firesc întrebarea cum se explică această particularitate.

Cu ocazia unei conferințe ținute Ia Paris, la începutul anilor '20, Albert Einstein a fost întrebat ce crede despre Kant. Răspunsul marelui fizician a început cu observația: „Fiecare are un Kant al sau". Această remarcă merită atenție. Einstein dorea, probabil, să sublinieze că personalități cu înclinații intelectuale diferite, care adoptă poziții teoretice adesea incompatibile, vor putea invoca idei şi concepte kantiene, fie drept punct de plecare şi de sprijin, fie ca fundal contrastant pentru acea orientare pe care doreau să o imprime cursului gândirii filosofice. Recepția ideilor lui Kant, înțelegerea semnificației lor, contextul de preocupări în care au fost ele invocate,

reacția față de aceste idei şi sensul delimitărilor critice sunt interesante nu numai pentru a aprecia prezența gândirii sale, ci şi pentru a configura mai bine mari orientări din filosofia vremii, poziția unora dintre personalitățile ei reprezentative. Altfel spus, interesul pentru cunoaşterea operei lui Kant sau pentru confruntarea critică cu ideile sale merită să fie examinate pentru a înțelege mai bine orientări semnificative în evoluția culturii filosofice româneşti. Fixarea cadrului general al unei asemenea cercetări va fi favorizată de câteva precizări istorice preliminare.

începuturile recepției lui Kant coincid, în mare măsură, cu începuturile învățământului filosofic în şcolile româneşti, în prima jumătate a secolului al XLX-lea. Sunt traduse şi adaptate la nevoile unui învățământ filosofic aflat la primii săi paşi manuale de logică şi filosofic, îndeosebi din limba germană, în care erau prezentate şi dicutate ideile lui Kant. Vulgarizarea ideilor filosofice era puternic impregnată de teme şi concepte expuse în lucrările filosofului din Konigsberg. Astfel, într-o carte utilizată în şcoli din Țara Românească, tipărită în 1835, întâlnim o definiție a filosofici formulată într-un spirit accentuat kantian: „Filosofia iaste ştiința cară se înalță peste toate ştiințele, cercetând temeiurile învățăturilor ce sunt cuprinse într-însele"[1]. Este o formulare ce s-ar putea

traduce din limbajul acesta arhaic în limba noastră curentă astfel: cercetarea filosofică se ridică deasupra ştiinţelor în sensul că îşi propune să clarirfice natura cunoaşterii, condiţiile care o fac în genere posibilă, întinderea şi limitele ei, în primul rând ale cunoaşterii cuprinse în ştiinţă. Cum se explică poziţia centrală care a revenit temelor şi teoriilor lui Kant încă de la începuturile înfiripării învăţământului filosofic la români ? Aici intervin elemente ce ţin de unele dominante ale vieţii filosofice pe plan european, de ceea ce se numeşte spiritul timpului *(Zeiîgeisî),* dar şi de particularităţi de ordin local.

în Europa, la mijlocul secolului al XlX-lea, atmosfera intelectuală a fost puternic influenţată de dezvoltarea cunoaşterii pozitive. Declinul influenţei filosofiei hegeliene se datora tocmai conflictului dintre spiritul ce animă idealismul absolut şi gândirea de tip ştiinţific. Iar critica cunoaşterii a lui Kant părea să se armonizeze cu noul spirit ştiinţific al vremii. Să ne amintim că Hegel este un critic al ştiinţei

newtoniene, în timp ce filosofia teoretică a lui Kant îşi avea punctul de plecare în ştiința epocii şi îşi propunea să explice cum este posibilă ştiința matematică a naturii. De aici marea rezonanță a îndemnului adversarilor idealismului absolut: „înapoi la Kant". Modelul filosofic german, aşa cum s-a profilat el îndeosebi prin opera lui Kant, Schopenhauer şi, mai târziu, prin scrierile neokan-tienilor, domina conştiința filosofică europeană. Situarea multor tineri intelectuali români, fondatori de şcoli, instituții de cultură şi societăți culturale, precum şi de publicații culturale, va fi în mod firesc marcată de această stare de spirit, Gheorghe Lazăr, care studiase la Viena, obişnuia să spună: „Filosofia franțuzească trebuie să-şi scoată căciula înaintea acelei nemțeşti". Iar Ion Zalomit, primul profesor de filosofie al Universității bucureştene, îşi încheia studiile de filosofie în Germania cu o disertație scrisă în limba franceză despre *Principiile şi meritul filozofiei lui Kant.* Publicată la Berlin, în 1848, lucrarea începe cu observația: „Se recunoaşte de către toți că Germania este țara filosofici. Din acest locaş al ştiinței îşi răspândeşte filosofia lumina asupra restului omenirii"[2]. Autorul adaugă faptul că în Franța, care are şi ea o veche şi strălucită tradiție filosofică, se acordă cea mai mare atenție studiului filosofiei germane. Pentru Zalomit, unul dintre puținii români ai generației sale care avea studii filosofice, era de la sine înțeles că înfloritoarea cultură filosofică germană, marcată puternic de gândirea lui Kant, putea oferi cea mai potrivită poartă de intrare în marea tradiție a culturii filosofice europene. Istoricii Junimii au subliniat adesea că unul din elementele ce conferă un profil particular orientării pe care s-a străduit să o imprime culturii această societate este opțiunea pentru modelul filosofic german, o opțiune care i-a şocat pe atunci pe unii dintre tinerii intelectuali de şcoală franceză. Poziția lui Maiorescu, arbitru cultural şi profesor de filosofie, este exemplară în această privință[3]. Pentru a nu mai aminti de Eminescu, un mare admirator al lui Schopenhauer, cel care a făcut cea dintâi încercare de a traspune în limba română a vremii un text kantian de ariditatea celui al *Criticii rațiunii pure.* Acțiunea Junimii pentru orientarea culturii naționale în spiritul umanismului european, aşa cum se exprima acesta în primul rând în mişcarea de idei din Germania, se situa în

continuarea unei opere inaugurate de cărturarii ardeleni. Gheorghe Lazăr, Simion Bărnuțiu, Timotei Cipariu, August Treboniu Laurian s-au format în şcoli deja puternic impregnate de ideile kantiene. Ei au căutat sprijin şi îndrumare în scrierile lor de etică, filosofia istoriei şi dreptului, estetică sau pedagogie în lucrările Iui Kant şi ale discipolilor filosofului. Lucrul este întru totul firesc dacă ținem seama de faptul ca ei s-au format în mediul culturii germane de la începutul secolului al XLX-lea.

Există o caracteristică marcantă a primelor începuturi ale recepției gândirii Iui Kant în cultura românească. Interesul se îndreaptă nu atât spre sistem, cât spre mesajul

general al acestei filosofii, mesajul luminării. Este adevărat că aceia care 1-au făcut cunoscut pentru prima dată pe Kant cititorului de limbă română nici nu aveau calificarea necesară pentru o prezentare sistemtaică a eşafodajului conceptual al sistemului. Le lipsea pregătirea de specialitate necesară şi nici nu aveau cum să consacre ani de zile studiului scrierilor lui Kant. Mai importantă mi se pare totuşi sublinierea că ideile lui Kant erau invocate în primul rând drept punct de sprijin al preocupării pentru cultivarea raţiunii în vederea emancipării omului şi a educării cetăţeanului.

Acei învăţaţi ardeleni în cărţile cărora găsim primele referiri la Kant nu au studiat neapărat chiar lucrările filosofului german. Se ştie că unii dintre ei au receptat ideile lui Kant prin mijlocirea scrierilor iui Wiîhelm Traugott Krug, un luteran liberal care a ocupat, după Kant, o catedră de filosofic la Universitatea din Konigsberg. Lucrările lui Krug, îndeosebi cea intitulată *Handbuch der Philosophie,* conţin o expunere mai accesibilă a ideilor lui Kant. Tipărite la Viena şi, prin urmare, uşor de procurat, ele au contribuit în mod substanţial la răspândirea kantianismului în Transilvania, în prima jumătate a secolului al XIX-Iea[4]. Gheorghe Lazăr, Simion Bărnuţiu, August Treboniu Laurian sau Timotei Cipariu au cunoscut ideile lui Kant în primul rând pe această filieră. Lazăr se referea adesea la Kant în lecţiile de filosofic pe care le preda la Colegiul Sf. Sava. Cu ideile filosofului el luase contact deja prin studiile făcute la Viena. Nu se ştie însă dacă Lazăr a studiat lucrările fundamentale ale lui Kant, chiar dacă se susţine că el ar fi tradus pentru prima dată în limba română unele pasaje din ele. în catalogul bibliotecii sale, care este

1

păstrat Ia Biblioteca Academiei, un catalog care consemnează aproape o sută de titluri, nu figurează nici o scriere a lui Kant.

învățământul filosofic al lui August Treboniu Laurian şi al lui Ion Zalomit se sprijinea pe autoritatea lui Kant[5] cu precădere în afirmarea ideilor directoare ale luminării. Nu deducția transcendentală sau formulările alternative ale imperativului categoric îi interesau pe aceşti profesori - elevii lor nu ar fi putut oricum urmări asemenea demersuri conceptuale pretențioase -, ci îndemnul kantian la instaurarea suveranității rațiunii, un mesaj al modernității într-o lume premodernă. *Discursul de deschidere al cursului de ftlosofie de la Colegiul Național Sf. Sava,* ținut de Laurian în septembrie 1842, este exemplar în această privință. Tema centrală pe care o dezvoltă vorbitorul este că rânduielile sociale, instituțiile, moravurile şi ideile trebuie toate să se justifice în fața tribunalului pe care îl instituie rațiunea. Iar legitimarea stărilor sociale şi a moravurilor se realizează prin raportarea lor la o morală întemeiată pe rațiune, prin critica lor permanentă din această perspectivă. Critica însăşi este privită drept resursa supremă a progresului, atât în lumea ideilor, cât şi în viața practică. Acesta este un mesaj pur kantian. Pentru Laurian, însemnătatea „noii filosofii" constă tocmai în proclamarea autorității neîngrădite a rațiunii şi, totodată, în determinarea limitelor ei. „Că precum autoritatea slăbeşte cugetarea liberă, aşa şi confidența peste măsură în puterea noastră poate trece în aroganță şi în temeritate, şi filosoful cel adevărat trebuie să se păzească de toate."[6] îndoiala rațională este valorizată în contrast cu certitudinea dogmatică ce susține ideile preconcepute: „Mai bine o doză d'Aporetism la intrarea în filosofic decât cel mai mic prejudeț; (filosofia) cere să nu pornim de Ia credința autoritativă. Că autoritatea în filosofic n-are loc. Cele ce zic sau cele ce le-au zis alții nu ponderează nimic pentru noi, dacă nu purcedem cu mintea noastră la adeverirea lor... Maxima în filosofie este «Să nu primeşti nimic iară temei îndestulător»". Iubitorul de filosofie „trebuie să călătorească pe picioarele sale, trebuie să se decidă la lucrul cel mai greu, a cugeta însuşi, a cerceta însuşi, a judeca însuşi"[7]. Asemenea formulări ne duc imediat cu gândul la sentințele din articolul lui Kant despre luminare. Ținând

seama de stările şi mentalitățile locului din acele timpuri, afirmațiile pot fi apreciate drept deosebit de îndrăznețe. Reluate în „Cuvântul academic" rostit de Laurian Ia o festivitate din 1 iulie 1845, cu ocazia examenului public şi a împărțirii premiilor la Colegiul Sf. Sava, în prezența domnitorului Gheorghe Bibescu, ele au provocat reacția celui din urmă. Acesta I-a corectat pe vorbitor spunând: „Filosofia trebuie să fie întemeiată pe religie, fără de care este fără folos"[8].

încă şi mai clar se profilează receptarea gândirii kantiene drept mesaj al luminării în

lucrarea mai sus citată a lui Zalomit. Ideile pe care Ie afirmă ea trebuie să fi fost reluate în profesoratul Iui Zalomit la Colegiul Sf. Sava şi apoi la Facultatea de Litere şi Filosofic a Universității bucureştene, al cărei rector a fost mulți ani. Zalomit vedea în Kant pe cel care „a dat impulsul filosofiei moderne" şi „a atins punctul cel mai înalt în filosofic", nu atât prin construcțiile monumentale ale filosofiei sale teoretice şi practice, cât prin spiritul şi tendința generală a gândirii sale. Un punct de vedere pe care îl afirma cu deplină claritate:

Nu trebuie să voim a măsura demnitatea şi profunzimea filosofici lui Kant prin ceea ce a spus expres şi a lăsat sub formă de dogmă, ci trebuie să o măsurăm prin însăşi tendința şi scopul ei, care este critica şi care trezeşte spiritul conform naturii sale. Mărturisesc că filosoful de la Konigsberg s-a înşelat adesea ca om, că trebuie deseori

. ' să înlocuim părerea Iui printr-o alta, dar el este nemuritor fundamentând î •* ' ' ℓ ″•′ *criticismul,* adică aspirația adâncă a filosofici după care rațiunea nu

' **il consideră adevărat decât ceea ce a recunoscut ea ca atare, după o matură 'H5'v cercetare[9].

Prin Kant s-ar afirma, aşadar, însuşi spiritul filosofiei, şi anume cerința de a supune deopotrivă credințele, tradițiile, formele de viață şi ideile examenului critic al rațiunii şi de a le aprecia în raport cu rezultatele la care conduce acest examen. Dincolo de ceea ce cititorul avizat din zilele noastre ar putea percepe drept amatorism sau superficialitate în prezentarea filosofiei lui Kant, modul cum este înfățişată aceasta în cărticica lui Zalomit este reprezentativ pentru evaluarea rostului filosofiei din perspectiva ideii luminării.

*^^^W

Nimic nu-î mai sigur decât natura imuabilă a raţiunii - acesta este spiritul filosofiei lui Kant; dar întotdeauna trebuie să revenim la cercetarea ei, înaintea tribunalului în faţa căruia trebuie să apară orice vrea să treacă drept adevăr... Critica nu distruge nimic mare şi frumos, ci, ca un prinţ drept, ea dispune de toate lucrurile cât mai bine cu putinţă, pentru a le menţine la locul ce le este hărăzit.[10]

Cu totul altfel va fi orientat interesul pentru filosofia lui Kant la profesorul Maiorescu, colegul mai tânăr al lui Zalomit la Universitatea din Bucureşti, din 1884, când el preia „Cursul de filosofie contimporană", pe care îl va preda până în 1909. In optica lui Maiorescu, Kant nu apărea drept gânditorul care prin răspunsul la întrebarea „Ce este omul?" a formulat un punct de vedere asupra sensului istoriei şi a căilor de dezvoltare a societăţii omeneşti, ci drept autorul ale cărui scrieri au imprimat o nouă orientare gândirii speculative. Cu alte cuvinte, nu afirmarea kantiană a supremaţiei raţiunii, cu toate consecinţele ei practice, ci noile „dogme" speculative fixează atenţia lui Maiorescu. El va inaugura ceea ce am putea numi tradiţia universitară de cultivare a filosofiei lui Kant, o tradiţie care, în condiţiile libertăţii academice, s-a prelungit în România până în primii ani de după cel de-al doilea război mondial.

în cadrul acestei tradiţii pot fi desprinse şi urmărite mai multe linii. Putem distinge, mai întâi, preocupări care ţintesc o prezentare relativ populară a unora din temele filosofiei teoretice a lui Kant, apoi o literatură în care accentul cade pe expunere, comentariu şi interpretare şi, în sfârşit, raportări la Kant ale unor autori care formulează puncte de vedere mai mult sau mai puţin personale sau construiesc chiar sisteme de gândire proprii, în cazul din urma, este util să distingem între cei care afirmă că îşi propun să construiască pe temelia filosofiei kantiene şi cei care obişnuiesc să-şi prezinte propriile idei, ba chiar şi felul în care concep şi practică filosofia, în confruntare cu criticismul kantian.

în cursurile lui Maiorescu, prezentarea ideilor lui Kant era subordonată în mod vizibil unei intenţii mai generale: trezirea gustului şi interesului intelectual şi estetic pentru filosofie. Opera lui Kant îi apărea lui Maiorescu drept exemplară pentru ceea ce reprezintă

cultura filosofică în genere. A prezenta cât mai accesibil sistemul lui Kant i s-a părut lui Maiorescu a fi calea cea mai bună pentru a apropia tineretul studios de filosofic. Căci rostul predării filosofici, într-o ţară în care asemenea îndeletniciri nu aveau încă o tradiţie, pare să fi gândit Maiorescu, stă în primul rând în educarea gândirii abstracte şi într-o mai mică măsură în evidenţierea însemnătăţii pe care o pot avea asemenea consideraţii de principiu pentru orientarea în viaţă. Pentru Maiorescu, ca şi pentru alţi intelectuali români din generaţia sa, care s-au format într-o lume în care gândirea autorului *Criticii raţiunii pure* era omniprezentă, Kant pare să fi fost socotit filosoful prin excelenţă, cel puţin din câteva motive: opera lui propune idei cu totul originale,

dezvoltate într-un sistem cu o structură arhitectonică impunătoare, centrul filosofici îl reprezintă analiza cunoaşterii pe care o avem independent de experiență, aşadar un demers de un grad înalt de abstracție şi puritate, discursul filosofic se caracterizează printr-o structură argumentativă deosebit de riguroasă. A pătrunde cât de cât în filosofia Iui Kant înseamnă a stabili contactul cu una din manifestările cele mai înalte şi greu accesibile ale marii culturi occidentale[11]. Pe de altă parte, filosofia lui Kant era socotită exemplară pentru configurarea ideii culturii filosofice în măsura în care ea constituie un examen critic al facultăților şi capacităților ființei umane în genere. Orientarea critică şi stringența argumentativă a filosofici lui Kant era socotită de Maiorescu şi de alți junimişti ca fiind de cea mai mare însemnătate pentru construcția pe baze sănătoase a unei culturi tinere. O altă supoziție care pare să fi susținut imaginea despre filosofia Iui Maiorescu şi a celor din cercul său era că numai prin analiza critică a puterilor cunoaşterii ne putem elibera de tirania unor obişnuințe adânc înrădăcinate ale gândirii. Criticismul kantian situează astfel într-o perspectivă nouă multe probleme de interes general. Este o preocupare pentru filosofia apropiata de cea a saloanelor culte ale vremii.

Scrupulele interpretului calificat îi erau în bună măsură străine profesorului Maiorescu. El credea că prezentarea ideilor filosofice trebuie întreprinsă în aşa fel încât să influențeze exercițiul speculativ al gândirii. Maiorescu se oprea în cursurile sale despre Kant cu deosebire asupra unor teme în măsură să pună în mişcare imaginația

-^^g^g^^J ^ ^ ^ ^ W ^ * * ^ _

romantică a ascultătorilor săi, teme cum ar fi idealitatea spațiului şi timpului sau distincția dintre lumea fenomenelor şi lumea în sine. Motivul central al prelegerilor consacrate filosofiei lui Kant, îşi amintesc auditorii, era cel al contribuției formelor pure ale sensibilității şi intelectului în constituirea cunoaşterii noastre prin experiență, un motiv opus reprezentării familiare despre un intelect-oglindă. în treacăt fie spus, acest motiv va ocupa un loc important şi în scrierile despre Kant ale universitarilor din generația următoare, unii dintre ei foşti elevi şi protejați ai lui Maiorescu, ca Petre P. Negulescu sau Ion Petrovici[12]. Iată cum se exprima Maiorescu : „Intelectul nostru nu poate fi o oglindă care dublează realitatea. Un astfel de duplicat, în economia naturii, ar fi de prisos. De asta să se fi creat intelectul, ca să repete încă o dată - şi mai prost poate - ceea ce este ? E natural să credem că formele lui creează ceva nou, care nu există independent de el"[13]. Referindu-se la teza kantiană a idealității spațiului şi timpului, Maiorescu urmărea să disloce prin resursele gândirii speculative convingeri ale gândirii curente, să zdruncine prejudecăți acceptate adesea drept neproblematice. Cu asemenea intenții el nu a ezitat să se îndepărteze, uneori destul de mult, de litera şi de spiritul textului kantian. Petrovici îşi aminteşte că profesorul Maiorescu dezvolta tema idealității timpului susținând, de exemplu, că evenimentele viitoare sunt deja realizate în noi, chiar dacă le vedem de obicei ca succesive în timp. Drept o ilustrare a ideii, profesorul cita o halucinație a tânărului Goethe care, în drum spre Weimar, s-ar fi văzut pe sine venind călare din direcția opusă, ceva mai în vârstă şi în costum de mare demnitar[14].

Se poate de asemenea observa că Maiorescu citeşte *Critica rațiunii pure* mai degrabă dintr-o perspectivă psihologică, decât din una propriu-zis epistemologică sau metafizică, în centrul lecțiilor sale despre Kant va sta tema cunoaşterii *a priori,* cu referire predilectă la intuițiile spațiului şi timpului. Este o temă pe care Maiorescu o va prezenta drept un punct de vedere privitor la structura reală a minții omeneşti, altfel spus ca o teză psihologică. Iată doar un pasaj semnificativ :

Neapărat trebuie să venim atunci pe lume cu formele apriorice din noi, care să proiecteze, să aranjeze în spațiu şi să rânduiască în timp

f$- toate imaginile, toate impresiile, toate formulele sub care înțelegem ?;,'; lumea noastră subiectivă... Dacă, dar, toate datele simțurilor sunt nişte *j*^\ impresiuni subiective, dacă formulele de intuiție, spațiu, timp şi cauza-şp,, .litate sunt nişte calapoduri înnăscute, de asemenea subiective, în care •*rf* turnăm viața simțurilor, - ce ar fi oare lumea când ar dispărea organismul care să o perceapă *l* Fireşte, absolut nimic din ce ştim, ci ceva în sine, despre care nimic nu putem afirma[15].

'½€• -

Este clar că Maiorescu prezenta şi critica apriorismului kantian sub influența acelei literaturi de orientare psihologistă care reprezenta, în perioada studiilor sale şi chiar mai târziu, principala alternativă Ia kantianism[16]. Distincția dintre înnăscut şi *a priori* Ia Kant

şi, în genere, interesul transcendental al criticii kantiene a raţiunii pure îi scapă în mod evident lui Maiorescu. Un lucru totuşi de înţeles, căci el a scăpat şi unor reputaţi critici ai lui Kant pe care îi urmează profesorul român. Mai puţin scuzabilă va fi o asemenea receptare a lui Kant câteva decenii mai târziu.

Universitari de formaţie junimistă, ca Petre P. Negulescu şi Ion Petrovici, au cultivat mai departe tema kantiană a „răsturnării coper-nicane" într-o înţelegere psihologistă: modul nostru de a vedea şi de a gândi lumea depinde în mod hotărâtor de natura şi alcătuirea particulară a sensibilităţii şi intelectului nostru. Iată cum se exprima Petrovici în lecţii ţinute la zeci de ani după cele ale lui Maiorescu:

> Adevărul accesibil nouă nu e ceva absolut, ceva care să existe în sine, ci, fiind în bună parte o creaţie a noastră, are o pecete omenească de neşters. Adevărul este în funcţie de modalităţile constructive ale facultăţii noastre de a cunoaşte... Cunoştinţa noastră este ca un fagure de miere în care ramele sunt creaţia noastră, iar materialul este venit din afară... Adevărurile noastre nu sunt valabile decât *între* şi *pentru* oameni. Nişte fiinţe deosebite de noi, de pildă de pe alte planete, ar putea să aibă altfel constituită facultatea lor de a cunoaşte, ar putea să aibă altfel de simţuri sau să-şi fabrice alte calapoade de organizare, într-un cuvânt, să-şi creeze *alte* adevăruri[17].

Negulescu şi Petrovici îl continuă pe Maiorescu şi sub un alt aspect, încă mai important: cel al interesului relativ scăzut pentru

filosofia practică a Iui Kant, a recepției ei mai puțin entuziaste, în lecțiile sale, Maiorescu nu prezenta filosofia morală, juridică şi politică a lui Kant, în timp ce Negulescu şi Petrovici nu o vor valoriza în măsură egală cu filosofia lui speculativă. O atitudine care contrastează puternic cu cea a generației lui Bărnuțiu, Laurian şi Zalomit. Putem identifica aici mai mult decât o înrâurire subtilă a prejudecății că noblețea şi demnitatea superioară a filosofiei s-ar exprima tocmai în concentrarea ei asupra problematicii „gândirii pure", acea problematică ce se situează Ia cea mai mare distanță de preocupările vieții practice. Şi anume, cu deosebire la Petrovici, lipsa disponibilității de a-şi asuma convingeri fundamentale care orientează gândirea lui Kant şi susțin întreaga lui construcție speculativă. Apreciind opera lui Kant drept un sistem de referință esențial pentru gândirea filosofică în genere, Petrovici va reflecta totuşi asupra problemelor morale, sociale şi politice ale epocii sale într-un orizont cu totul diferit de cel al filosofici practice kantiene. Ne putem întreba de ce acel admirator al geniului filosofic al autorului *Criticii rațiunii pure* care a fost Petrovici nu era entuziasmat de viziunea kantiană asupra autonomiei omului ca ființă înzestrată cu rațiune, de orientarea republicană, democratică şi cosmopolită a gândirii sale sociale şi politice. Există, cred, mai multe motive. Este, mai întâi, grija, pe care o întâlnim şi la alți universitari ai noştri din disciplinele umaniste, de a păstra cât mai net despărțite temele „curat filosofice" de acele teme şi poziții filosofice care au o influență directă asupra dezbaterilor publice şi a luptelor politice, în una din ultimele sale prelegeri despre Kant, Petrovici înfățişează pe scurt ideile sale ce țin de domeniul filosofici religiei, a dreptului şi a istoriei şi observă totodată că ele sunt „puțin mai la periferia sistemului"[18]. Sugestia care se desprinde este că ne simțim cu adevărat în filosofic doar în acel cerc de probleme care sunt destul de îndepărtate de frământările presupuse meschine ale vieții practice. Dincolo de o asemenea atitudine, suspectă de mandarinism, Petrovici se raportează distanțat la ideile luminării, în particular la idealul democratic al lui Kant. Discutând ideea kantiană a păcii eterne, el opune cosmopolitismului lui Kant ideea națională. Simpatia Iui se

îndreaptă în mod clar spre cea din urmă[19]. Dincolo de orizontul fiolosofiei teoretice se întrevăd, aşadar, cel mai clar rezervele de a-1 urma pe Kant. Iar atitudinea lui Petrovici nu este una singulară.

*

* *

Prin Maiorescu şi elevii săi, Junimea a inaugurat o tradiție de cultivare a filosofiei lui Kant. Care sunt motivațiile acestei tradiții în studiile kantiene din perspectiva celor care au

susținut-o şi au impus-o prin autoritatea lor ? Iată doar câteva dintre cele ce par a semnala puncte de convergență remarcabile în preocupările unor autori care au publicat la noi cercetări kantiene până în anii celui de-al doilea război mondial.

Mai întâi, filosofii educați la şcoala Junimei şi urmaşii lor împărtăşeau convingerea că într-o cultură tânără însuşirea temeinică a principalelor rezultate ale tradiției filosofice trebuie să preceadă mari inițiative constructive, care altfel riscă să fie premature, în primele faze ale constituirii unei culturi filosofice ar fi recomandabilă o atitudine preponderent receptivă. Totodată aceşti filosofi erau uniți prin convingerea că, sub anumite aspecte, rezultatele criticii kantiene sunt definitive. Kant ar fi probat imposibilitatea de a cunoaşte prin rațiune absolutul. Pentru un spirit ataşat valorilor raționalismului modern aceasta va fi o concluzie de cea mai mare însemnătate în orientarea cercetării filosofice. Căci multe curente de gândire ce pretind a fi depăşit kantianismul nu şi-ar fi însuşit de fapt lecția lui Kant. In acest sens, ei credeau că opera lui Kant ar fi fixat matricea în care se va dezvolta pe mai departe analiza şi reflecția filosofică. Este optica acelora ce privesc filosofia dominați de idealul kantian al cunoaşterii obiective. Petrovici, de exemplu, aprecia sistemul universitar german în care filosofia este studiată în strânsă corelație cu ştiințele, susținând că acest lucru este „enorm de important pentru constituirea unei filosofii temeinice". Convingerea lui Negulescu, Petrovici sau Mircea Fior ian a fost că prin opera lui Kant metafizica transcendentă a primit o lovitura din care cu greu îşi va putea reveni. Nu se poate trece peste Kant, construind sisteme filosofice a căror

asupra aşa-zisei revoluții copernicane înfăptuite de Kant, prezentată într-o manieră care aminteşte de Maiorescu, cu deosebire în prelegerile consacrate intuițiilor pure ale sensibilității, spațiului şi timpului[26], în expunerea filosofici teoretice a lui Kant, profesorul va acorda o atenție deosebită clarificării a trei concepte, pe care le aprecia drept fundamentale: criticism, apriorism şi idealism transcendental. Se cuvine remarcat că Petrovici insista asupra distincției dintre ceea ce numea un „apriorism psihologic" şi un „apriorism logic", în primul caz este vorba de sublinierea anteriorității structurilor *a priori* în raport cu experiența, oarecum în sensul teoriei ideilor înnăscute, în al doilea caz formele *a priori* sunt caracterizate drept condiții de posibilitate constitutive cunoaşterii şi gândirii în genere[27]. Este o indicație semnificativă a receptării corecte a literaturii contemporane despre Kant, pe care Petrovici nu o citează într-un mod ostentativ. Este, pe de altă parte, intereasant de observat că Petrovici, extrem de sensibil la unele tendințe din filosofia epocii, are rezerve în a-1 urma până la capăt pe Kant tocmai în una din acele direcții pe care le celebra drept trăsături revoluționare ale gândirii acestuia: contestarea posibilității cunoaşterii transcendente[28]. Aici profesorul ezită, exprimă aprehensiuni personale şi se comportă lax față de standarde general recunoscute de consecvență[29]. Recunoaştem în rezervele lui Petrovici, rezerve persistente şi astăzi în atmosfera vieții intelectule româneşti, o atmosferă încă puternic impregnată de setea de absolut. *Prelegerile* reafirmă un punct de vedere pe care Petrovici 1-a formulat încă în 1924, şi anume că filosofia lui Kant rămâne principalul sistem de referință în gândirea contemporană, cum scria el atunci „o categorie apriorică a conştiinței filosofice contemporane". Chiar dacă este vădită tendința profesorului de a amenda acea orientare transcendentală a filosofiei kantiene care conduce la contestarea hotărâtă a posibilității cunoaşterii absolutului sau necondiționatului. Se mai poate observa că în prezentarea filosofici practice a lui Kant, Petrovici nu se mai simte în largul său. El devine mai puțin personal, mai narativ. Iar rezervele şi obiecțiile sale sunt cele care pot fi întâlnite la mulți dintre criticii lui Kant. I se impută bunăoară lui Kant că el nu ar fi acordat locul cuvenit sentimentelor şi emoțiilor în viața morală şi religioasă.

Petre P. Negulescu îl va trata pe Kant ca un capitol important în istoria filosofici, şi anume din perspectiva unei concepții clar articulate asupra obiectivelor şi rosturilor acestei discipline. Primul volum al lucrării sale *Istoria filosofici contemporane,* o lucrare redactată în anii bătrâneții, probabil pe baza notelor de curs, este dedicată exclusiv filosofici lui Kant.

Programul pe care Negulescu îl pune la lucru în prezentarea pe care o face sistemului lui Kant nu este lipsit de ambiții. Ca, de altfel, toți istoricii, istoricii filosofici sunt datori mai întâi, crede Negulescu, să reconstituie şi să prezinte faptele trecutului. Iar în acest caz „faptele" sunt ideile. Principala sursă pentru cunoaşterea lor sunt scrierile filosofilor şi mărturiile contemporanilor. Istoricul nu are însă doar îndatorirea să prezinte cu deplină obiectivitate ideile, teză cu teză, argument după argument, ci şi să încerce să le explice. El va trebui să arate cum a ajuns un gânditor în posesia temelor şi ideilor sale de bază şi de ce a optat el tocmai pentru acestea, şi nu pentru altele. Cheia unor asemenea explicații ar constitui-o determinarea „structurii sufleteşti" a gânditorului, identificarea acelor influențe intelectuale şi experiențe de viață care pot da socoteală de modul lui specific de a simți şi de a gândi. De aici rezultă însemnătatea eminentă a cercetărilor biografice. Istoricul filosofiei va trebui să se aplece cu atenție asupra vieții eroilor gândirii, nu din simplă curiozitate, ci pentru a putea oferi explicații[30].

Pe cei care iau în mână diferite istorii ale filosofici nu-i interesează numaidecât criticile sau laudele pe care autorii lor le aduc filosofilor de care se ocupă. Ei voiesc, în primul rând, să înțeleagă de ce sistemele sunt aşa cum sunt, de ce au ajuns adică să explice lumea aşa cum o explică. Către o asemenea înțelegere însă nu se pot îndrepta ei decât numai pe o singură cale - pe aceea, anume, a unei reconstituiri amănunțite şi documentate a genezei sistemelor în chestie, care ar porni de la structurile sufleteşti ale filosofilor respectivi şi ar ține seama de influența tuturor împrejurărilor, de tot felul, în care au trăit şi au lucrat.[31]

Negulescu observa totodată că istoricul filosofici ar trebui să renunțe la evaluarea critică a ideilor pe care încearcă să le recon stituie şi să le explice şi să lase ..tirdfo[1]

sistemele filosofice să se critice singure, unele pe altele. Valoarea lor relativă iese în acest caz de la sine în relief, prin însăşi desfăşurarea lor istorică. Când o urmărim cu atenția cuvenită, această desfăşurare ne arată, mult mai bine decât critica subiectivă a unui istoric interesat şi părtinitor, ce era durabil şi ce era trecător, ce era fecund şi ce era steril, în concepțiile filosofilor de altădată[32].

întrebarea care ne vine în mod firesc în minte este însă de ce ar fi critica unei filosofii făcută de autorul unui alt sistem filosofic neapărat mai puțin „subiectivă" şi „părtinitoare" în raport cu cea a unui istoric al filosofici.

Negulescu îşi dădea desigur seama că explicarea ideilor filosofice, în sensul acestui program, nu este o sarcină uşoară şi era conştient că nu a fost în măsură să aducă o contribuție prea mare în această privință, cel puțin în ceea ce îl priveşte pe Kant. Monografia lui nu oferă decât observația repetată că marile opțiuni ale Iui Kant s-ar putea explica prin aceea că în structura mintală a gânditorului discernământul critic a precumpănit în raport cu imaginația constructivă[33], în schimb, Negulescu pare să fi subapreciat dificultățile pe care le întâmpină cercetătorul gândirii trecutului atunci când este vorba de a reconstitui şi prezenta cât mai obiectiv elementele şi articulațiile unui sistem filosofic cum este cel al lui Kant. Negulescu îşi asigură cititorul că toate afirmațiile sale se sprijină pe studiul lucrărilor autorului, pe care Ie citează des, chiar cu riscul de a-1 obosi[34], în mod surprinzător, el nu se gândea însă că dacă aceasta ar fi fost o precauție suficientă, atunci toți cercetătorii competenți şi imparțiali ai filosofici Iui Kant ar fi trebuit să ajungă la concluzii convergente. Literatura de exegeză şi comentar, care atinsese deja în primele decenii ale secolului XX proporții impresionante, indica însă în mod clar ca lucrurile nu stau aşa. Niciunde pe parcursul voluminoasei monografii a lui Negulescu nu găsim probe că autorul ei ar fi confruntat concluziile la care a ajuns studiind scrierile Iui Kant cu punctele de vedere ale celor mai cunoscuți comentatori şi interpreți ai filosofului. Or, nesocotirea unei asemenea precauții se răzbună.

Este ceea ce a fost în măsură să arate, imediat după apariția cărții, Nicolae Balca în substanțiala sa recenzie „Pentru o mai corectă

înțelegere a filosofici kantiene". Recenzia a apărut în *Revista de Filosofic,* nr. *3-4,* 1941, şi într-o broşură separată, în 1942. Proaspăt doctor în filosofic în Germania, cu o teză elaborată sub îndrumarea reputatului cercetător kantian Bruno Bauch (1877-1942), Balca era pe deplin conştient de dificultățile aproape insurmontabile ce stau în calea clarificării sub toate aspectele a gândurilor lui Kant. Sunt dificultăți pe care le documentează interminabilele controverse din literatura de comentar şi exegeză. Totodată, recenzentul avea bune motive să creadă că prin munca de o viață a multor cercetători, pe care nu ezită să-i numească „geniali comentatori", ca B. Erdmann, H. Cohen, W. Windelband, P. Natorp, A. Riehl, E. Adickes, E. Cassirer sau B. Bauch au fost obținute, totuşi, clarificări importante. Balca va semnala în întinsa şi usturătoarea lui recenzie neînțelegeri grave în prezentarea ideilor Iui Kant, care ar fi putut fi evitate dacă Negulescu ar fi acordat atenția cuvenită pieselor celor mai reprezentative ale literaturii kantiene.

Cititorul imparțial şi în cunoştință de cauză va găsi că recenzia lui Balca este şicanatoare. Este clar că autorul ei nu-I iubea pe Negulescu. In punctele principale, el avea însă dreptate. Unul dintre acestea, căruia Balca îi acordă o atenție deosebită, priveşte caracterizarea sensului în care *Critica rațiunii pure* califică anumite intuiții şi concepte drept *a priori,* în multe pasaje din lucrarea sa, Negulescu susține că *a priori-ul* desemnează la Kant caracteristica anumitor structuri mintale de a exista înaintea oricărei

experiențe[35]. Balca subliniază cu insistență că o asemenea caracterizare pune în umbră o distincție esențială, cea dintre anterioritatea temporală în raport cu experiența şi calitatea de condiție a posibilității experienței, în sensul lui Kant.

> *A priori* nu poate ... însemna că reprezentări ale raporturilor spațiale şi temporale şi ale timpului şi spațiului ar premerge senzațiilor şi percepțiilor, că noi am avea, aşadar, în sens temporal reprezentarea spațiului şi timpului mai înainte de a simți şi a percepe. Aici este vorba de deosebirea fundamentală între *Entstehungs una Gältigkeitsfrage. A priori* nu priveşte decât problema valabilității şi deci nu înseamnă decât *objektiv gtiltig* şi nu *înainte* de experiență şi independent de ea, cum susține dl P.P. Negulescu.[36] h*

Factorii transcendentali, precizează Balca, „reprezintă condiția posibilității experienței şi, totodată, şi condițiile posibilității obiectelor experienței şi, ca atare, spațiul şi timpul nu pot fi obiecte-cadre sau ființe reale - şi nici procese temporale"[37]. Iar cu privire la modul cum este caracterizată în monografie aprioritatea categoriilor intelectului, autorul recenziei observă:

; De aceea ținem să accentuăm, în mod hotărât, că în ceea ce priveşte termenul de *a priori,* interpretarea dlui P.P. Negulescu este complet eronată. Căci, repetăm, pentru Kant aprioritatea categoriilor nu constă în aceea că acestea ar exista «in mintea noastră înainte şi independent de experiență», ci prin această expresie el vrea să indice un anumit gen de valabilitate care, pe de o parte, poartă în sine însemnătatea formală a necesității logice, iar pe de altă parte, asigură posibilitatea de a avea experiență. *A priori,* în acest sens veritabil kantian, însemnează *objektiv gultig* sau *erfahrungsbegrundend,* şi nicidecum «înainte şi independent de experiență», cum greşit pretinde dl P.P. Negulescu... Ca forme ale intelectului, categoriile sunt legi care fundamentează experiența şi, ca atare, ele nu pot fi înaintea experienței[38].

Fără asemenea precizări, interpretarea „revoluției copernicane" în sensul că intelectul nostru subiectiv prescrie legi naturii, că obiectele trebuie sa se orienteze după intelect, va trece cu vederea faptul esențial că ceea ce are în vedere Kant nu este intelectul ca parte a naturii, ci ca legitate obiectivă. Categoriile nu sunt pentru Kant reprezentări subiective, „ci temeiuri sau condiții obiective ale obiectelor, grație cărora noi constituim întreaga lume a fenomenelor"[39].

Acestea sunt observații care vizează o întreagă tradiție a lecturii *Criticii rațiunii pure,* inaugurată deja prin *Prelegerile* lui Maiorescu. Balca era pe deplin îndreptățit să semnaleze cât de problematică este o asemenea lectură, chiar dacă în scrierile lui Kant, îndeosebi în prima ediție a *CRP* există pasaje care o susțin. Ca reprezentant al noii generații de cunoscători ai filosofici lui Kant, el îşi va încheia recenzia cu observația că cel care se încumetă să-1 prezinte pe Kant unui public mai larg, în România ca şi oriunde, nu are voie sa procedeze ca şi cum el ar fi primul comentator şi interpret al filosofiei sale[40].

Progresele remarcabile ale unor generații posţjunimiste în cunoaşterea filosofici lui Kant sunt documentate prin lucrări ale lui Mircea Florian, studentul şi asistentul lui Negulescu. în Germania, Florian nu a studiat sub îndrumarea unui kantian, ci a lui Johannes Rehmke, filosof care susținea o cocepție realistă de orientare pronunțat ontologică. Raportarea lui Florian la Kant nu este, aşadar, câtuşi de puțin cea a unui kantian ortodox. Particularitățile acestei raportări se desprind clar dintr-un studiu pe care 1-a publicat în 1925, sub titlul *Kant şi cugetarea contemporană.* Ideile directoare ale acestui studiu fixează cadrele în care va fi prezentată şi discutată filosofia lui Kant în lucrări ulterioare ale autorului.

Punctul de plecare al raportării lui Florian la filosofia lui Kant îl constituie afirmația că sistemul de referință esențial al gândirii filosofului german a fost știința matematică a naturii, aşa cum a fost ea elaborată în opera epocală a lui Newton, întreaga construcție a lui Kant se sprijină pe presupoziția că aparțin ştiinței numai enunțuri care au atributele universalității şi necesității, cum sunt legile fizicii newtoniene. Kant se va întreba cum sunt posibile, în genere, asemenea enunțuri. Un răspuns la această întrebare va indica, mai întâi, cum este posibilă ştiința newtoniană[41], iar în al doilea rând care sunt condițiile în care metafizica însăşi va putea deveni o ştiință. Nici raționalismul modern şi nici empirismul modern, constată Florian, nu au fost în măsură să ofere un răspuns acceptabil la prima întrebare, acel răspuns care deschide calea răspunsului la cea de-a doua. Rezultatul criticii kantiene a fost atât respingerea empirismului, care contestă în general posibilitatea metafizicii, cât şi a raționalismului clasic, care nu oferă baza necesară în vederea edificării metafizicii ca ştiință. Judecând criticismul kantian în ambianța filosofică în care a luat naştere şi a dat roade, Florian conchide : „Filosofia critică a încheiat un mod de a gândi, ale cărui origini sunt destul de vechi. Din acest punct de vedere, criticismul e cel din urmă cuvânt al filosofiei"[42].

Florian crede că opera critică a lui Kant are meritul nemuritor de a fi fixat pentru prima dată menirea adecvată a gândirii filosofice în genere, cea de cercetare a condițiilor de posibilitate, de căutare a răspunsului cum este posibil ceva care există. Această nouă orientare

a gândirii filosofice, orientarea transcendentală, s-ar exprima cel mai pregnant în distincția pe care a trasat-o Kant între problema empirică a originii şi genezei cunoştințelor şi tema filosofică a legitimării lor obiective. Kant a distins anterioritatea în timp de *a priori-ul* care întemeiază, chiar dacă, remarcă Florian, el nu a făcut întotdeauna deosebirea „dintre *a priori* genetic şi *a priori* logic"[43]. Ceea ce a favorizat interpretarea psihologistă a filosofici lui Kant şi, prin aceasta, neînțelegerea a ceva esențial din mesajul ei[44].

Să observăm că această perspectivă asupra actualității filosofici lui Kant este mult mai elaborată decât cea a lui Petrovici. Concluzia lui Florian va fi că eliberarea de psihologism şi promovarea consecventă a reorientării logic-transcendentale a filosofici va cere depăşirea lui Kant.

> Teza logic-transcendentală este încărcată de termeni psihologişti şi lucrul nu ne miră fiindcă opera lui Kant nu poate fi complet purificată iară a fi complet nimicită de orice urmă de psihologism... Se prea poate ca tocmai ceea ce, *istoric,* este semnificativ în kantianism să se prăbuşească. Nouă nî se pare că însuşi motivul criticist, în ceea ce el are mai cristalin, reclamă o viguroasă depăşire, nu numai o refacere a kantianismului.[45]

Spre deosebire de Petrovici, Florian nu va caracteriza, aşadar, filosofia lui Kant drept „o categorie apriorică a conştiinței filosofice contemporane". Şi, totuşi, în scrierile sale prezentarea şi discuția filosofici lui Kant a atins poate cotele cele mai înalte din literatura publicată până în anii de după cel de-al doilea război mondial.

Este ceea ce se poate vedea cel mai bine în cercetarea monografică pe care Florian o consacră lui Kant, în cel de-al doilea volum al lucrării colective *Istoria filosofici moderne,* publicat în 1938. Prezentarea filosofici lui Kant, în confruntarea cu cele mai importante tradiții interpretative, se situează aici la nivelul literaturii internaționale. Iată doar câteva sumare indicații în acest sens.

Pentru Florian resortul esențial al gândirii lui Kant îl reprezintă conflictul dintre fizica newtoniană şi metafizica precritică. Ceea ce şi-a propus Kant a fost reabilitarea metafizicii, întemeierea ei ca

ştiință în acord cu ceea ce el aprecia drept lecția esențială a ştiinței moderne. Unei formule ca „fără Hume, nici Kant", ar trebui, prin urmare, să-i fie opusă formula „fără Newton, nici Kant". Problema lui Kant a fost de a da o întemeiere metafizică ştiinței matematice a naturii şi, cu deosebire, de a construi o metafizică în acord cu acel fapt care este existența acestei ştiințe[46]. Caracterizând poziția lui Kant, Florian susține că el a fost un gânditor *raționalist.* Opunându-se raționaliştilor dinaintea sa prin respingerea hotărâtă a posibilității unei cunoaşteri cu valoare obiectivă a transcendentului, Kant a fost, totodată, ferm şi consecvent ataşat convingerii că enunțuri universale şi necesare,

singurele care constituie o ştiinţă, nu pot fi derivate din cunoştinţele despre faptele particulare, întrega construcţie kantiană, subliniază Florian, se sprijină pe această „dogmă"[47]. Marea noutate a filosofici lui Kant, asumată, este adevărat, doar şovăielnic de autorul ei[48], este orientarea transcendentală. Această orientare o desparte atât de o filosofie care se sprijină pe cunoaşterea empirică a lumii sau a subiectului, cât şi de acea filosofic care pretinde că oferă o cunoaştere a transcendentului. „Metoda transcendentală pune la contribuţie *analiza,* care porneşte de la condiţionat (obiecte date) la condiţii, care nu sunt date nemijlocit fiindcă sunt universale şi necesare..."[49]. Florian insista totodată asupra însemnătăţii recunoaşterii unei alte premise a filosofiei lui Kant, şi anume înţelegerea omului ca o fiinţă raţională imperfectă a cărui gândire este creatoare, spontană, dar, fiind finită, este, în acelaşi timp, şi receptivă[50], în monografia lui Florian, contribuţiile la clarificarea poziţiei lui Kant, ca şi aprecierile asupra unor tendinţe interpretative divergente şi asupra conflictului interpretărilor, se sprijină ferm pe sublinierea orientării raţionaliste şi transcendentale a gândirii filosofului şi a reprezentării lui ontologice originale asupra naturii umane. Este, bunăoară, cazul expunerii conceptului *lucru în sine,* un concept apreciat drept alfa şi omega *Criticii raţiunii pure.* „Ca atare lucrul în sine e un «concept limită» *(Grenzbegriff),* care îngrădeşte pretenţia cunoştinţei sensibile de a fi expresia singurei realităţi posibile, dar îngrădeşte şi pretenţia cunoştinţei intelectuale de a crea obiectul ei şi deci de a-1 cunoaşte adecvat."[51]. Sau a explicării posibilităţii de a legitima idei ca libertate, Dumnezeu şi nemurire prin utilizarea

practică a raţiunii . In acest spirit este formulată şi concluzia care încheie monografia: „Tragedia kantianismului stă în năzuinţa de a salva metafizica, făcând toate jertfele cu putinţă, mai ales îngrădind ştiinţa la fenomen, fără ca prin aceasta ştiinţa să piardă caracterele necesităţii, valabilităţii universale şi obiectivităţii"[53].

Ultimul capitol al monografiei, „Interpretările filosofiei kantiene", impresionează şi pe cititorul de astăzi prin cuprinderea şi stăpânirea până în detalii a unei uriaşe literaturi de comentariu şi exegeză consacrată operei Iui Kant, prin sistematizarea proprie a direcţiilor interpretative, prin consecvenţa tuturor judecăţilor autorului cu punctele de vedere care susţin prezentarea sa sistematică a filosofici lui Kant. Este regretabil că Florian nu a participat mai activ la dezbaterea din literatura internaţională consacrată criticismului deoarece prin prestaţiile sale el a depăşit în mod sigur acel „provincialism" sub semnul căruia au stat poate prea mult timp nu puţine scrieri româneşti despre Kant. Şi este, desigur, regretabil că el a mai vorbit şi scris despre Kant atunci când nu a mai putut să afirme liber ceea ce credea[54].

Nu ştim câtă atenţie a acordat tânărul Constantin Noica lucrărilor profesorilor săi despre Kant. Nu prea mare, probabil, de vreme ce nu le invocă. Dar Noica pare să fi împărtăşit convingerea că abilitatea cuiva de a se orienta şi de a se mişca în textele lui Kant, în primul rând în *Critica raţiunii pure,* de a lua poziţie faţă de punctele de vedere ale unor reputaţi cercetători kantieni şi, eventual, de a propune soluţii proprii reprezintă încercarea supremă şi proba cea mai sigură a competenţei fiolosofice. Putem presupune că tocmai pentru a-şi încerca puterile şi a aduce proba calificării sale Noica a ales, ca temă a lucrării sale de licenţă, unul din cele mai discutate şi controversate concepte kantiene, cel al *lucrului în sine.*

într-un „Cuvânt înainte", scris pentru o carte în care studiul despre lucrul în sine este publicat împreună cu alte studii de istorie a filosofici[55] autorul schiţează un punct de vedere personal despre ceea ce ar trebui să ofere o interpretare a ideilor unui autor din trecut. Pentru a da socoteală de „întregul material de date", adică de toate afirmaţiile relevante ale autorului studiat, interpretarea trebuie să ofere indicaţii despre orientarea generală a gândirii sale şi, prin

aceasta, să arunce o anumită lumină asupra unor probleme ce stau în centrul discuţiei filosofice actuale[56].

Studiul lui Noica constituie un examen critic al punctului de vedere, susţinut, începând cu Friedrich Heinrich Jacobi, de mulţi reputaţi cercetători kantieni, că *lucrul în sine* nu are loc în sistemul filosofici teoretice a lui Kant, şi anume pe baza unei interpretări alternative propuse de autor. Nu este o pretenţie mică din partea unui tânăr abia trecut de douăzeci de ani, o pretenţie pe care el abia se străduieşte să o atenueze[57]. Este interesant de observat că în această lucrarea demersul lui Noica este demersul standard al

susținerii unei interpretări, în confruntare cu alte interpretări, prin argumentarea capacității ei de a restitui acea coerență internă spre care năzuieşte orice sistem de gândire. După ce rezumă un număr considerabil de reacții la provocarea lui Jacobi, cum sunt cele ale lui Kuno Fischer, Hermann Cohen, Hans Vaihinger, Alois Riehl, Bruno Bauch, Erich Adickes, Noica se întoarce spre textul *CRP* şi al *Pr* întrebându-se „ce înseamnă sistemul lui Kant fără lucrul în sine ? ". Răspunsul este că „suprimarea lucrului în sine" are pentru sistemul kantian „consecințe dezastruoase". Şi aceasta deoarece - argumentează autorul -lucrul în sine constituie un punct de plecare, o presupoziție fundamentală a sistemului filosofici transcendentale. Noica respinge sugestia că autorul CRP s-ar face vinovat de o inconsecvență grosolană şi prezintă temeiurile scepticismului său față de distincții propuse de acei cercetători kantieni care 1-au apărat pe Kant de acuzația că prin admiterea existenței lucrului în sine şi-ar contrazice sistemul, pentru a schița apoi propriul său punct de vedere asupra locului acestui concept în sistemul lui Kant. în acest demers, Noica introduce distincții şi face afirmații care nu există ca atare în textele lui Kant, susținând că ele sunt în spiritul gândirii autorului. Este vorba de distincția dintre două *lucruri în sine,* lucrul în sine epistemologic, drept corelat al fenomenului, şi lucrul în sine ontologic, drept corelat al subiectului cunoscător. Jacobi şi toți cei care 1-au urmat în afirmația că admiterea lucrului în sine ruinează sistemul filosofiei transcendentale ar fi ignorat această distincție, aptă, după părerea lui Noica, să probeze că sistemul este pe deplin coerent[58].

filosofici într-o lucrare mult citită pe atunci, *Introducere în filozofie,* a cărei primă ediție apare în 1901, în felul următor: „Filosofia este ştiința generală care unifică într-un sistem necontradictoriu cunoştințele mijlocite de ştiințele particulare şi reduce metodele şi presupozițiile generale ale cunoaşterii folosite în ştiință la principiile ei."[61] Ambiția lui Motru de a elabora un sistem propriu de metafizică inductivă nu trebuie, aşadar, să ne surprindă. Acest sistem reprezintă o încercare de unificare a universului material şi a universului conştiinței pe baza conceptului energiei[62].

Ca şi alte minți ale vremii, filosoful român situa acea cunoaştere pe care o oferă ştiința în vârful ierarhiei valorilor. Demnitatea filosofici era cel mai bine pusă în lumină, în această perspectivă, prin înțelegerea ei drept o continuare şi dezvoltare a acelei opere de cunoaştere pe care o înfăptuiesc ştiințele. Cunoaşterea cea mai înaltă despre lume, cea mai completă şi mai puțin relativă, va oferi, desigur, cea mai deplină satisfacție nevoii noastre de a înțelege. Dar nu numai atât. Motru era însuflețit în eforturile sale speculative de convingerea că un spirit şi o cultură care năzuiesc în aceeaşi măsura spre adevăr şi spre bine nu îşi vor găsi împlinirea decât atunci când aspirațiile spre perfecționare individuală şi solidaritate umană vor fi întemeiate printr-o cunoaştere cu valoare obiectivă. Cunoaşterea metafizică ne este neapărat necesară şi e de neînlocuit deoarece ea reprezintă acea cunoaştere care ar face posibilă o întemeiere obiectivă a valorilor. Insuficiența filosofici kantiene este, în ochii lui Motru, una dublă. Pe de o parte, metafizica în înțelegerea ei kantiană refuză filosofiei calitatea de cunoaştere despre lume izolând-o astfel de ştiință. Pe de altă parte, Motru credea că statutul privilegiat al cunoaşterii metafizice va fi asigurat dacă se probează capacitatea ei de a întemeia valorile superioare ale vieții şi de a oferi o bază rațională speranței în triumful lor final. Convingere ce poate fi calificată drept o expresie particulară a optimismului istoric al vremii.

Motru s-a format şi a lucrat într-o ambianță filosofică puternic impregnată de kantianism. El nu putea să nu-şi dea seama că încercările sale în metafizică sunt dintre cele ce cad sub cenzura severelor interdicții kantiene. Cu toate acestea Motru nu a redeschis procesul

intentat de Kant metafizicii. Altfel spus, el nu a încercat o revizuire a verdictului kantian ce respinge metafizica în ipostaza ei de pretinsă cunoaştere a absolutului. Şi aceasta printr-o confruntare cu analizele şi concluziile *Criticii raţiunii pure.* Motru suspendă pur şi simplu interdicţiile kantiene. Aparent, el îşi sprijină construcţia metafizică pe filosofia kantiană, aşa cum sugerează chiar titlul cărţii sale. în realitate, proiectul său metafizic, ca şi orice proiect de metafizică inductivă, nu se poate legitima decât printr-o ruptură cu filosofia critică a cunoaşterii.

Voi încerca să susţin această concluzie printr-o reconstituire foarte sumară a demersului care îl conduce pe Motru la conturarea problemei cărţii sale. Punctul de plecare îl constituie o temă a *Criticii raţiunii pure* şi semnalarea a ceea ce autorul numeşte „insuficienţa filosofici kantiane". La Kant necesitatea şi universalitatea adevărurilor ştiinţei depind de acea sinteză pe care o înfăptuieşte apercepţia pură. Sinteza devine posibilă datorită identităţii eului sau a conştiinţei de sine, identitate pe care o desemnează termenul *apercepţie.* Or, Kant, susţine Motru, postulează pur şi simplu o asemenea identitate, ca determinare a conştiinţei în genere. In realitate, această identitate va trebui să primească o bază psihologică, empirică. Motru părăseşte astfel planul filosofiei transcendentale încercând o critică a conceptelor filosofiei kantiene pe terenul psihologiei empirice. „Dacă identitatea conştiinţei, constatată prin introspecţie, nu este una şi aceeaşi cu identitatea postulată de matematică, şi aceasta este părerea tuturor oamenilor de ştiinţă, atunci insuficienţa filosofiei kantiane devine clară pentru oricine." Admiţând că există în genere o unitate a conştiinţei, continuă argumentarea lui Motru, aceasta nu poate fi decât una relativă, empirică.

> Atunci organizarea impresiunilor venite prin simţuri nu se realizează prin mijlocirea unei speciale funcţiuni de unitate sintetică *a priori,* ci se realizează prin mijlocirea obişnuitelor funcţii sufleteşti, care îşi au rădăcinile lor întinse până în viaţa organică a corpului, cu a cărui unitate se aseamănă şi unitatea conştiinţei. Cu alte cuvinte, deodată cu tăgăduirea identităţii numerice a eului, se zdruncină şi teoria unităţii sintetice *a priori,* teoria centrală a întregului sistem kantian.[63]

Rezultă că întemeierea posibilității unei cunoaşteri cu valoare universală şi necesară pe identitatea conştiinței a rămas o problemă deschisă. Motru ajunge astfel la ceea ce constituie punctul de plecare al propriei sale construcții. „Constituirea ştiinței se face la el [la Kant - n.m., M.R] numai pe baza conştiinței în genere, care este o conştiință formală, şi nu pe baza conştiinței reale omeneşti, care este o conştiință individuală. Marea problemă pentru noi este să înțelegem ştiința pe baza conştiinței din urmă, conştiința individuală, iar nu pe baza conştiinței în genere."[64] Contestând în principiu legitimitatea unei abordări transcendentale a explicației posibilității ştiinței, Motru îi reproşează lui Kant renunțarea la cercetarea ştiințifică a originii şî evoluției conştiinței.

Aceasta este o afirmație surprinzătoare deoarece, aşa cum se ştie, Kant a distins în mod programatic problemele filosofiei transcendentale de cele ale ştiinței empirice. Renunțarea la cercetarea „originii şi evoluției" într-o filosofic de orientare transcendentală este una explicită. Motru credea că progresele pe care le-a făcut psihologia de la Kant încoace ar crea premisele rezolvării problemei identității conştiinței pe baza datelor cunoaşterii pozitive. Sistemul său de metafizică inductivă este elaborat cu intenția declarată de a oferi o noua explicație a identității conştiinței şi, prin aceasta, o bază pentru rezolvarea problemei lui Kant[66].

La capătul acestei încercări de a pune în evidența problema cărții lui Motru se poate conchide că titlul ei este înşelător. Căci ideile pe care le propune ea nu sunt legate „prin origine şi tendință de filosofia kantiană", aşa cum se afirmă în „Prefața" ediției definitive din 1928. Sistemul metafizic pe care îl schițează nu a fost construit pe fundamentele filosofiei critice, ci, dimpotrivă, printr-o desprindere clară de principiile şi concluziile esențiale ale filosofiei kantiene. Proiectul metafizicii inductive nu poate fi asumat fără a ieşi din cadrele criticismului. Demersul lui Motru este mai degrabă exemplar pentru o anumită modalitate şi motivație a ieşirii din cercul filosofiei transcendentale. Iată de ce pretenția că cititorului i se oferă o scriere de orientare în filosofia kantiană este lipsită de orice temei. Motru nu a fost un kantian nici chiar în sensul cel mai liberal al termenului.

Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane nu reprezintă o „completare a filosofiei Iui Kant", cum o spune chiar autorul[67], decât în sensul că în lucrare se caută o nouă explicație a identității conştiinței şi, pe această bază, a posibilității ştiinței, adică a problemei care a primit o formulare clasică în opera lui Kant. Dar această explicație va fi căutată pe cu totul alte baze şi în cu totul altă direcție decât în *Critica rațiunii pure.* Nu poate fi vorba, prin urmare, de o „completare", în sensul curent al acestei expresii. Cu greu s-ar putea tăgădui că, în acea ambianță intelectuală în care s-au înfiripat încercările constructive ale lui Motru, ideea unei metafizici inductive exercita o mare putere de atracție. Iar prelungirea cunoaşterii pozitive într-o viziune asupra totalității rămâne, până astăzi, o experiență incitantă. Toți cei care cred că sentința pronunțată de Kant împotriva oricărei pretenții de cunoaştere a absolutului nu poate fi pusă în discuție fără o redeschidere a procesului, pe temeiul producerii unei noi probe şi mărturii, vor păşi însă pe altă cale decât cea pe care a ales-o Radulescu-Motru.

Lipsa oricărei reacții critice față de un asemenea mod de a te raporta Ia filosofia kantiană este ea însăşi un prilej de reflecție. Căci dacă Torouțiu, care, în lucrarea citată, caracterizează poziția filosofică a lui Motru drept „neokantiană", nu avea, evident, pregătirea necesară, de ce au tăcut cei care puteau sesiza cu uşurință acele confuzii care susțin în mod constant referirile pe care le face Motru la filosofia lui Kant? De ce nu a reacționat un rafinat cunoscător ca Mircea Florian ? Să presupunem că mai tânărul coleg al lui Rădulescu-Motru dorea să evite relații personale tensionate, mai ales că acesta din urmă avea o bună reputație, o mare influență instituțională şi îi fusese, pare-se, întotdeauna binevoitor. De ce a tăcut însă un tânăr din afara lumii universitare de atunci ca Nicolae Balca, ce tratase cu atâta asprime monografia lui Negulescu? O scriere care oricum nu se făcea vinovată de neînțelegeri atât de grave ale obiectivelor filosofiei critice şi a naturii demersurilor prin care au fost ele urmărite, în țări cu un climat academic consolidat reacțiile față de o asemenea confundare de mari proporții a planurilor cum a fost cea a lui Rădulescu--Motru nu ar fi întârziat, indiferent de prestigiul profesional şi de

ii^^^H

poziția instituțională a autorului. Nu tot aşa la noi. De ce oare? Să ne amintim că Rădulescu-Motru, al cărui nume Balca îl pomeneşte cu respect la începutul recenziei sale, era directorul *Revistei de Filosofic* şi ştia, probabil, să se poarte în aşa fel încât să nu trezească nemulțumirea tinerilor. Va trebui să recunoaştem că în trecut, ca şi astăzi, afirmarea unui climat în care semnalarea şi sancționarea scăpărilor, gravelor inconsecvențe, diletantismului şi superficialității să nu țină seama de persoană este afectată de incapacitatea de a trage o linie clară de despărțire între relațiile personale şi obligațiile pe care le impune conştiința profesională. Aşa se face că îl iubim pe Platon mai mult decât iubim adevărul.

Constantin Noica va încerca şi el să construiască un edificiu filosofic propriu pornind de la Kant. Aceasta este până la urmă singura apropiere ce poate fi semnalată între el şi Rădulescu-Motru. Din orice alt punct de vedere, în primul rând al concepției despre rosturile filosofici, al orientării generale a gândirii, al modului de a scrie, ei sunt fundamental diferiți. Motru concepea filosofia drept o încercare de a constitui o reprezentare unitară, cât mai completă despre lume şi despre om, în primul rând pe baza rezultatelor cercetării ştiințifice, o încercare ce va trebui să fie reluată de îndată ce cunoaşterea realizează progrese semnificative. Dimpotrivă, Noica practica filosofia ca speculație pură, drept o întreprindere pe deplin autonomă din punctul de vedere al resurselor, al mijloacelor utilizate şi al obiectivelor urmărite în raport cu ştiința. In acest sens, Noica era, în mod sigur, mai aproape de Kant.

Aşa cum s-a arătat mai sus, Noica şi-a făcut ucenicia filosofică studiind *Critica rațiunii pure.* Iar lucrarea lui, *Problema lucrului în sine la Kant,* reprezintă o piesă, cu totul promițătoare, de cercetare kantiană. Noica va continua să se intereseze de opera lui Kant a cărei cercetare va sta în centrul proiectului său de formare filosofică[68]. Firul acestor preocupări se rupe odată ce Noica ajunge în posesia propriilor sale idei şi proiecte. Criticismul kantian va fi examinat din cu totul altă perspectivă şi cu alte intenții în perioada când a fost scrisă *Devenirea întru ființă.* Această scriere propune o ontologie. Autorul ei va schița acum o interpretare ontologică a *Criticii rațiunii*

pure, a cărei idee de baza ar putea fi formulată astfel: filosofia transcendentală, aşa cum a fost dezvoltată de către Kant, nu este, cum s-a spus adesea, o teorie a cunoaşterii, ci o nouă ontologie, în această încercare de resemnificare, Noica porneşte de la interpretarea lui Heidegger, despre care spune că arată „fața mai adâncă a criticismului kantian cu trecerea acestuia de la epistemologie la ontologie"[69]. Punctul de plecare al lui Noica îl constituie întrebarea „Ce înțelege Kant prin *metafizica ? ".* Mai precis, el se întreabă dacă *Critica rațiunii pure* oferă o nouă metafizică sau respinge pur şi simplu pretenția tradițională a metafizicii de a reprezenta o ştiință sau chiar ştiința prin excelență.

La capătul *Logicii* sale din 1800, Kant scria că metafizica este adevărata filosofie, filosofia unică. Dar unui contemporan sau biograf al său de mai târziu, Borowski, îi declarase că satirele lui Erasm au făcut mai mult bine umanității decât toate metafizicile la un loc. La fel, un comentator de toată însemnătatea, Alois Riehl, putea spune despre *Critica rațiunii pure,* opera pe care Kant o numeşte statornic «Critica» însăşi, cum că afirmă metafizicul şi neagă metafizica. Iar Riehl avea dreptate dacă «metafizica» are înțelesul pe care i-1 dădea Kant... [70].

Există disonanțe în pronunțările lui Kant asupra *metafizicii,* aşa cum pare să sugereze acest pasaj? Să examinăm lucrurile mai îndeaproape. Kant a distins întotdeauna în mod clar între metafizica vremii sale, metafizica raționalismului clasic, în particular a şcolii wolffiene, pe care a calificat-o drept *dogmatică,* şi metafizica înțeleasă ca un alt nume pentru propria sa filosofic transcendentală. Kant a caracterizat filosofia sa teoretică - cercetarea critică a întregii noastre cunoaşteri *apriori* - drept o reformă a metafizicii, o reformă care ar fi arătat pentru prima dată cum este posibilă metafizica înțeleasa ca ştiință. El s-a exprimat în această privință în mod repetat şi într-un mod lipsit de echivoc, în *Logica generală,* un text pregătit pentru tipar de către G.B. Jäsche, pe baza însemnărilor făcute de Kant pentru cursurile sale, se afirmă că prima întrebare a filosofiei este „Ce pot să ştiu? " şi se precizează că la această întrebare răspunde metafizica[71]. Metafizica este, aşadar, filosofia transcendentală. Iar în *Prolegomene* Kant subliniază că obiectul metafizicii îl constituie

raţiunea pură, adică întreaga noastră cunoaştere independentă de experienţă care face posibilă experienţa. Propoziţiile metafizicii sunt propoziţii sintetice *a priori*[12]. Toate aceste afirmaţii sunt în deplin acord cu precizări pe care le întâlnim în textul *Criticii raţiunii pure.* Numind „critica raţiunii pure" un tribunal ce poate garanta „pretenţiile legitime" ale unei cunoaşteri independente de experienţă şi respingând „uzurpările neîntemeiate" ce pol avea loc în numele unei asemenea pretenţii, Kant continuă astfel:

> Dar prin aceasta [prin critica raţiunii pure - n.m., M.F.] eu înţeleg nu o critică a cărţilor şi sistemelor, ci a capacităţii raţiunii în genere cu privire la toate cunoaşterile Ia care poate năzui independent de orice experienţă, prin urmare rezolvarea problemei posibilităţii sau imposibilităţii unei metafizici în genere şi determinarea atât a izvoarelor, cât şi a sferei şi limitelor ei, toate acestea însă din principii. Am apucat pe acest drum, singurul care rămăsese, şi mă măgulesc că, urmându-1, am înlăturat toate rătăcirile care până acum dezbinaseră raţiunea cu sine însăşi în folosirea ei în afara experienţei[73].

Concepută în acest fel, drept critica raţiunii pure, metafizica devine o ştiinţă. Kant opune tot timpul *metafizica,* în această înţelegere, *metafizicii* pe care o numeşte *dogmatică,* ale cărei pretenţii de a reprezenta cunoaşterea unei realităţi transcendente nu pot fi susţinute în faţa tribunalului pe care îl instituie critica raţiunii pure. „Critica raţiunii duce deci, în cele din urmă, în mod necesar, la ştiinţă; folosirea ei dogmatică, fără critică, duce, dimpotrivă, la aserţiuni neîntemeiate, cărora li se pot opune altele tot atât de puţin verosimile, prin urmare, la *scepticism.* "[74] în sfârşit, în capitolul intitulat „Arhitectonica raţiunii pure", numind *fi losofie pură* „o cunoaştere din raţiune pura", Kant scrie:

> Filosofia raţiunii pure este sau o *propedeutică* (un exerciţiu preliminar) care studiază facultatea raţiunii sub raportul oricărei cunoaşteri pure *a priori* şi se numeşte *critică,* sau, în al doilea rând, sistemul raţiunii pure (ştiinţă), întreaga (atât cea adevărată cât şi cea aparentă) cunoaştere filosofică din raţiune pură în înlănţuire sistematică, şi se numeşte *metafizică...*[15].

Dacă pentru Kant metafizica este ştiinţa ca sistem al raţiunii pure şi numai ca sistem al raţiunii pure, atunci ce sens mai poate avea discuţia dacă *Critica raţiunii pure* ne oferă o metafizică sau o teorie a cunoaşterii? Metafizica şi teoria cunoaşterii sunt la Kant totuna atât timp cât problema teoriei cunoşterii este cea a posibilităţii, întinderii şi limitelor unei cunoaşteri prin raţiunea pură.

Noica insistă asupra ideii că formele *a priori,* în calitate de condiţii ale posibilităţii experienţei, sunt constitutive experienţei. Experienţa, lumea fenomenelor, ia naştere, aşadar, prin intervenţia formelor *a priori* ale conştiinţei în genere. In

cuvintele lui Noica i

... conştiința nu este o oglindă care să reflecteze simplu lumea, cu
l formele şi structurile ei date; este un laborator în care se prelucrează
; datele lumii sau în care datele primite de conştiință devin lume. Căci
t k orice conştiință este receptivă de material, dar activă în ce priveşte
formele, după Kant. Că formele puse de ea nu sunt în lucruri? Dar
lucrurile n-ar fi lucruri fără aceste forme. De aceea înțelesul lui «ce
este» îl dă «cum e cu putință ce este», regresiunea în transcendental ca
înspre temei... Lumea a trecut printr-un laborator spre a deveni lume[76].
i•

' Pentru a reduce lucrurile la expresia lor cea mai simplă: dacă prin *lume* înțelegem totalitatea fenomenelor, atunci se va putea spune că pentru Kant conştiința în genere este cea care constituie *lumea.* Filosofia transcendentală, adică metafizica în sensul lui Kant, reprezintă sistemul formelor *a priori* proprii conştiinței în genere, care sunt forme constitutive ale lumii. Există însă vreun temei pentru a spune că filosofia transcendentală sau metafizica nu ar avea nimic de-a face cu teoria cunoaşterii, aşa cum încearcă să argumenteze Noica, urmându-1 în această privință pe Heidegger ? Considerațiile de mai sus ne conduc la concluzia că un asemenea temei nu există. Potrivit spiritului şi literei textelor lui Kant, filosofia transcendentală, ca ştiință a formelor pure, *a priori,* care fac posibilă experiența, ca teorie despre condițiile de posibilitate ale cunoaşterii, este totuna cu metafizica. A opune filosofia transcendentală, ca metafizică, filosofici transcendentale, ca teorie a cunoaşterii, nu înseamnă, aşadar, „a-i face dreptate lui Kant". A spune ca la Kant transcendentalul „trebuie

şi el înțeles ontologic"[77] nu poate avea alt sens decât a indica prin această formulare rolul formelor *a priori* ale sensibilității şi intelectului în constituirea lumii fenomenelor. Nu este clar ce perspective ar putea deschide în această privință apelul la distincția pe care o făcea Heidegger între „ceea ce a spus Kant" şi „ceea ce a vrut el să spună"[78].

în spiritul lui Kant se poate vorbi de *lume* doar în două sensuri. în primul sens, *lumea* este lumea fenomenelor, lumea experienței noastre, lumea în care trăim. Aceasta este lumea pe care o explorează cunoaşterea comună şi ştiințele. Filosoful de orientare transcendentală se interesează însă de *lume* în alt sens, în speță de lume ca ansamblul formelor *a priori* ce fac posibilă cunoaştgerea prin experiență. Este lumea pe care Kant o va numi „țara intelectului pur". El o va caracteriza deosebit de sugestiv drept obiect al unei cunoaşteri cu caracter ştiințific, în contrast cu acea pretinsă cunoaştere despre o lume transcendentă, pe care pretinde să ne-o ofere metafizica clasică:

Dar această țară este o insula, pe care natura însăşi a închis-o în hotare imutabile. E țara adevărului (un nume fermecător), împrejmuită de un ocean vast §i furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceață deasă şi multe stânci de gheață care se topesc repede prezintă aspectul înşelător de țări noi, ispitesc continuu cu speranțe deşarte pe navigatorul pornit fără țintă după descoperiri, angajându-1 în aventuri la care nu poate niciodată să renunțe şi pe care totuşi nici nu le poate duce la sfârşit[79].

Ca disciplină teoretică ce analizează condițiile cunoaşterii prin experiență, metafizica nu devine doar pentru prima dată o ştiință, crede Kant, ci este ştiința prin excelență. Căci în timp ce obiectul ştiințelor se schimbă continuu, odată cu extinderea experienței, obiectul metafizicii va fi dat o dată pentru totdeauna de vreme ce rațiunea pură „este o insulă, pe care natura însăşi a închis-o în hotare imutabile". Spre deosebire de ştiințele bazate pe experiență, metafizica, odată aflată în posesia firului conducător şi a metodei adecvate, ar putea ajunge în scurt timp la rezultate definitive. Este

ceea ce Kant va afirma, cu deplină încredere, încă în „Prefața" la prima ediție din 1781 a *CRP:*

Potrivit ideilor pe care le vom expune despre ea aici, metafizica este singura ştiință care îşi poate permite o astfel de executare completă, şi anume în scurtă vreme şi cu eforturi reduse, dar unite, astfel încât posterității să nu-i rămână decât să întocmească pentru scopuri *didactice* totul după intențiile ei, fără a-i putea mări câtuşi de puțin conținutul. Căci nu este decât *inventarul,* tematic ordonat, a tot ceea ce posedăm prin rațiunea pură. Nimic nu ne poate scăpa aici, fiindcă ceea ce rațiunea produce complet din ea însăşi nu-i poate rămâne ascuns, ci este pus în lumină de către rațiunea însăşi de îndată ce am descoperit principiul comun[80].

Supoziția potrivit căreia ceea ce Kant a numit *rațiune pură* - ansamblul conceptelor şi principiilor ce fac posibilă experiența - ar fi „o lume închisă între hotare imutabile" şi, în acest sens, dat o dată pentru totdeauna, s-a dovedit, desigur, a fi o nouă iluzie şi tot aşa şi supoziția că metafizica, în sensul *CRP,* ar putea ajunge în scurt timp o ştiință pe deplin încheiată. Semnificativă din punctul de vedere al discuției pe care o propune Noica este, în acest pasaj, înțelegerea metafizicii drept o cunoaştere impersonală, cu valoare obiectivă, despre un obiect strict delimitat, o cunoaştere ce ar putea fi dobândită prin unirea forțelor tuturor celor care cercetează. Nu ar mai avea nici un rost să se insiste asupra opoziției dintre această înțelegere a metafizicii şi cea pe care a împărtăşit-o Noica. Ca autor al unei viziuni ontologice ce se plasează mai degrabă în tradiția hegeliană, Noica va avea dreptate atunci când se va delimita de Kant, şi nu atunci când va căuta temeiuri pentru a şi-1 alătura, în *Tratatul de ontologie* întâlnim pasaje în care este evident efortul lui Noica de a-1 anexa pe Kant la acel fel de a vedea filosofia care îi este apropiat[81]. O intenție care transpare clar în încercarea lui de a arăta că există un sens ontologic în tabela kantiană a categoriilor. Ajungând la concluzia că „... tabela kantiană a categoriilor este pe deplin în corespondență cu triada metafizică pe care am pus-o în joc"[82], Noica recunoaşte că acesta este gândul pe care el îl atribuie lui Kant.

în ansamblul ei, opera târzie a lui Noica marchează o delimitare clară de spiritul filosofici kantiene, o filosofic pe deplin reprezentativă pentru ceea ce autorul *Devenirii întru ființă* caracteriza drept ethosul modern al neutralității, exprimat prin acceptarea principiului contradicției bilaterale, în însemnări şi în comunicare personală, Noica se va exprima într-un fel ce nu lasă nici o îndoială în această privință. Iată doar o asemenea însemnare din anul 1981 : „Ce plat e criticismul când e confirmat (Reinhold, Krug, Herbart) şi ce subtil când e dezmințit (Fichte, Schelling, Hegel)"[83]. O apreciere care va fi întărită prin judecata comunicată unuia din cei cu care făcea schimb de idei, prin corespondență: „Mă bucur că ne regăsim şi în Kant, dar el e doar cel ce a descoperit transcendentalul, nu cel care 1-a împăcat cu realul, cum a făcut Hegel. Dacă vă trebuie un patron, păstrați-1 pe acesta"[84]. Noica recomanda altora proprii săi zei protectori şi această îndrumare nu a rămas fără efect asupra percepției filosofici în cultura românească de astăzi. Tocmai de aceea este important să se spună că acel drum în filosofie pe care îl trasează opera lui de maturitate este unui care nu poate fi străbătut alături de Kant.

Admirație entuziastă, sistem de referință central în universul filosofic, obiect predilect al comentariului şi al exercițiului interpretativ, punct de plecare în elaborarea unor construcții filosofice personale, ce lipseşte oare în acest spectru al raportărilor la Kant pe care ni le înfățişează un secol de cultură filosofică românească? Desigur, contestarea orientării pe care a dat-o Kant gândirii filosofice, rezistența şi opoziția. Le-a ilustrat în mod exemplar Nae lonescu, unul din cei mai importanți actori ai scenei filosofice şi publice româneşti dintre cele două războaie.

Că lonescu 1-ar fi studiat temeinic pe Kant este o supoziție problematică[85]. La Universitățile din Gottingen şi Munchen nu ştim să fi frecventat cursuri şi seminarii pe teme kantiene. Mai târziu, ca profesor, el nu a predat niciodată un curs despre Kant, spre deosebire

de mulți dintre colegii săi. Iar în prelegerile lui lonescu, referirile la Kant erau sumare şi fugitive. Numele filosofului german era pomenit nu atât în relație cu idei şi teme specifice ale filosofici criticiste, cât drept numele unui autor reprezentativ pentru „filosofia ştiințifică", acea filosofic pe care lonescu o combătea, învățământul său filosofic a fost îndreptat în mod constant împotriva spiritului raționalist al culturii occidentale moderne care era, pentru lonescu, cel mai bine ilustrat prin opera unui Descartes sau a unui Kant.

Pretenția că există probleme şi soluții care au semnificație universală şi, prin urmare, continuitate şi progres în filosofic, era vehement contestată. Filosofia, ca şi creația artistică, afirma lonescu, este expresia structurii sufleteşti a autorului ei. Iar

aceasta poartă pecetea unei ambianțe spirituale particulare, cu determinări locale şi istorice.

Opera de artă, ca şi sistemul filosofic, este un rezultat al necesității noastre de absolut şi reprezintă, pentru fiecare din noi, în felul nostru, un absolut, dar care este un absolut al nostru, subiectiv, adică este fructul nevoii universal umane de absolut, dar nu absolutul însuşi. Ca să mergi la absolut, trebuie să depăşeşti şi arta şi filosofia şi să treci la religie.[86]

Spiritualitatea răsăriteană, sublinia cu insistență lonescu, este incompatibilă cu spiritul universalist, raționalist al gândirii occidentale moderne, în lumea spirituală a Răsăritului, cunoaşterea lui Dumnezeu nu poate deveni niciodată o problemă, tema unei discuții teoretice în care se produc argumente şi contraargumente. Dacă pentru filosofia Occidentului existența şi cunoaşterea lui Dumnezeu au devenit probleme, pentru lumea ortodoxă identificarea cu Dumnezeu prin iubire precede orice cunoaştere autentică. Falia adâncă ce desparte cele două „arii de spiritualitate" se exprimă cel mai bine în înțelegerea sensului vieții. lonescu sublinia în cursul *Problema salvării în Fausî,* pe care 1-a ținut în anul universitar 1925-1926, contrastul dintre înțelegerea mântuirii în tradiția ortodoxă şi încercarea lui Faust de a se salva singur, pe care o caracteriza drept tipică pentru spiritul Occidentului modern[87].

O temă cum este tema kantiană a condiţiilor de posibilitate şi a limitelor cunoaşterii se susţine doar pentru cei pe care profesorul îi numea „exclusiviştii raţiunii". Din punctul de vedere al gândirii ortodoxe, o folosire sănătoasă a raţiunii este posibilă abia pe fundamentul acelei comunicări cu absolutul realizată în cadrul comuniunii de iubire care este Biserica[88]. Este acea folosire pe care Apusul a pierdut-o începând cu Renaşterea. Ceea ce lonescu deplângea: „Dar tradiţia gândirii mistice s-a pierdut; pe măsură ce a săcătuit vâna religioasă a culturii. Omul a coborât din ce în ce mai mult în lumea lucrurilor, pierzând contactul cu divinitatea, de care totuşi se împărtăşeşte prin esenţa lui..."[89]. Cel care rămâne însă ataşat acelei tradiţii de gândire care poate fi cultivată doar în ambianţa spiritualităţii răsăritene va întâmpina greutăţi chiar şi în înţelegerea autorilor reprezentativi pentru filosofia ştiinţifică a Apusului. Matematicianul Octavian Onicescu, prieten apropiat al filosofului, îşi aminteşte că la sfârşitul unei conferinţe despre Spinoza, lonescu s-a întrebat dacă el reuşeşte să-1 înţeleagă bine pe gânditorul olandez. Căci o bună înţelegere a unui autor îi reuşeşte doar celui a cărui minte are o structură apropiată. Este însă puţin probabil să existe o asemenea apropiere, lăsa să se înţeleagă conferenţiarul, între mintea unui român din ţinutul Brăilei şi cea a lui Spinoza! ** Este clar că lui lonescu critica posibilităţii cunoaşterii transcendentului a lui Kant i se înfăţişa drept o poziţie definitorie pentru atitudinea spirituală a modernităţii occidentale, o poziţie cu totul străină Răsăritului ortodox. Spre deosebire de Kant, filosoful român gândea teoria cunoaşterii drept o întemeiere a acelui mod de a concepe metafizica pe care cel dintâi îl califica drept „precritic" sau „dogmatic". „Vasăzică oricât ar fi teoria cunoştinţei o disciplină deosebită de metafizică, şi oricât ar face ea parte din propedeutica metafizicii, nu este mai puţin adevărat că teoria cunoştinţei, făcută ca introducere la metafizică, are cu totul altă înfăţişare sau are, în punctele esenţiale, o înfăţişare deosebita de teoria cunoştinţei, făcută dintr-un punct de vedere ştiinţific."[91] Pe scurt, pentru Nae lonescu teoria cunoaşterii nu era decât o legitimare a cunoaşterii absolutului. Reflecţiile sale pe această temă erau conduse de ţeluri diametral opuse celor pe care le-a urmărit Kant.

Dacă profesorul lonescu neglija filosofia teoretică a lui Kant socotind-o nerelevanta, el nu ezita, în schimb, să critice orientarea filosofiei practice a gânditorului din Konigsberg. Pentru lonescu, această filosofic era expresia cea mai netă a spiritului protestantismului, care subordonează religia moralității. Şi aceasta într-o opoziție fățişă cu înțelegerea creştină tradițională a moralității. Tocmai tema kantiană a autonomiei morale, a întemeierii ei prin rațiunea practică va fi una dintre țintele de atac ale lui lonescu şi totodată fundalul contrastant pe care îşi va afirma propriul punct de vedere:

Nu există nici o religie pe lume care să se reducă, pur şi simplu, la o morală. Din orice atitudine religioasă decurge, pentru cel ce o practică, un anumit fel de comportare față de realitățile concrete. Această comportare se poate formula şi codifica, constituindu-se într-un sistem de morală. Dar sistemul nici nu e valabil prin el însuți, nici nu are o existență autonomă; ci trăieşte numai în funcție de atitudinea religioasă respectivă, ca un reflex al ei[92].

Semnificativă pentru opoziția între viziunea lui Kant şi cea a lui lonescu asupra relației dintre morală şi religie este de asemenea o însemnare a lui Mircea Vulcănescu. Acesta îşi amintea că „exaltărilor noastre pentru valorile sociale ale «Predicii de pe Munte» Nae lonescu le opunea un creştinism asocial şi exclusiv teocentric, a cărui singură maximă este iubirea lui Dumnezeu, față de care «iubirea aproapelui»,

vcare nouă ni se părea chiar cheia creştinismului, apărea numai ca o

• -»•- • ^«QI

rătăcire apuseana .

Asupra filosofiei morale a lui Kant, o filosofie al cărei pivot este ideea autonomiei ființei umane şi a libertății, lonescu s-a pronunțat direct în textul „Notă introductivă asupra rațiunii practice", pe care 1-a scris pentru traducerea românească a *Criticii rațiunii practice,* realizată de foştii săi studenți Dumitru Cristian Amzer şi Râul Vişan (1934). El nu ezită să afirme că acela al cărui mod de a gândi este orientat de valorile spiritualității răsăritene va percepe cartea lui Kant drept „falsă". Perspectivei lui Kant asupra omului, lonescu îi va opune reprezentările creştine tradiționale asupra datoriei şi libertății.

Libertatea creştină, care nu are nimic cu autonomia, care, odihnind în teonomie, ignorează autonomia ca şi heteronomia, categorii *juridice* care nu-şi au nici un rost într-un domeniu de esență strict spiritual. O libertate care e *libertate în iubire* şi care presupune organismul mistic al comunității de dragoste. Fondată sau nu, clară sau confuză, libertatea aceasta care nu e a individului ca atare, ci un reflex în individ numai în măsura în care *acesta participă* la o colectivitate, este un fapt.[94]

O delimitare de Kant, pe liniile de forță ale aceleiaşi tradiții de gândire, va putea fi

identificată atunci când se discută dacă durerea este pur şi simplu un rău sau are, dimpotrivă, o semnificaţie superioară. Şi aici lonescu opune viziunea mundană, temporală, pe care o atribuie gândirii occidentale, celei autentic creştine care este una a atemporalităţii şi eternităţii. Dacă idealul moral al lui Kant, ca şi al stoicilor, este atenuarea şi, atât cât este cu putinţă, chiar înlăturarea durerii, gânditorul creştin va afirma, dimpotrivă, că durerea ţine de condiţia omului şi că ea va trebui să fie valorificată în vederea mântuirii sale. Corolarul politic al acestei viziuni este organicismul, colectivismul şi naţionalismul autarhic. De pe poziţiile ortodoxismului, lonescu denunţa cu violenţă orientarea democratică şi cosmopolită a luminării şi a liberalismului occidental.

Pentru ca să fie obţinute rezultate ar trebui ca în acelaşi timp lupta aceasta antimasonică să fie purtată împotriva individualismului liberal, a scientismului, a cartezianismului şi kantianismului, a democraţiei, a monarhiei constituţionale şi republicanismului (care, structural, sunt aproape acelaşi lucru), a socialismului, a protestantismului religios de toate formele, dar şi a galicanismului catolic, a misticii individualiste de la Fericitul Augustin până la Francisc de Assisi, a kabalisticii, a teosofiei, a asiatîsmului panteist, a umanitarismului etc. etc.[95]

Asemenea pagini abundă în publicistica lui lonescu.

Gândirea lui Nae lonescu este însăşi antiteza tradiţionalistă, ortodoxistă şi naţionalistă a umanitarismului universalist al lui Kant. Temele lui Kant sunt omenirea şi raţiunea, ale lui lonescu naţiunea şi credinţa. La mai bine de un secol după Kant, lonescu opunea, în toate privinţele, filosofia ştiinţei. El contesta posibilitatea cercetării

filosofice centrate pe probleme, a dialogului, a cooperării şi interacţiunii critice între gânditori care aparţin unor epoci şi comunităţi culturale distincte. Pentru el nu exista filosofic, ci doar filosofare, altfel spus căutarea unei formule de împăcare cu existenţa potrivită structurii personalităţii fiecărui gânditor[96].

. t Pe cu totul alt plan se va desfăşura confruntarea lui Lucian Blaga

!cu filosofia lui Kant.

{Note

1. Vezi George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent,* Editura Minerva, Bucureşti, 1982, p. 123.

2. Ion Zalomit, *Principiile şi meritul filosofici lui Kant,* citat după frag-

: mentele traduse în Paul Cornea, Mihai Zamfir, *Gândirea românească în*

(] epoca paşoptistă, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 372.

,[W]3. Deşi trata şi filosofiile de limbă franceză şi engleză, cursul susţinut mai mult de două decenii de Titu Maiorescu la Universitatea din Bucureşti acorda spaţiul cel mai întins filosofiei germane. Maiorescu avertiza că insistă asupra filosofiei lui Schopenhauer şi Kant, primul văzut drept continuator al celui din urmă, deoarece temele acestor gânditori continuă să stârnească

interes, în timp ce ideile lui Fichte, Schelling şi Hegel „dispar din conştiința publică".

4. Timotei Cipariu a tradus *Handbuch-ul* lui Krug. Traducerea lui a fost publicată în 1861. Aceasta este, probabil, prima traducere integrală în limba română a unei lucrări din literatura filosofică a Occidentului. Pentru informații istorice poate fi consultată lucrarea foarte instructivă şi echilibrată a lui Jozsef Hajos, *Timotei Cipariu şi filosofia,* Editura Academiei, Bucureşti, 1987.

5. Există mărturii că această autoritate era mare printre oamenii instruiți din Țările Române deja la începutul secolului. Un profesor de origine greacă, activ în Moldova - cotemporan al lui Kant - exprima un punct de vedere, se pare răspândit, scriind: „Filosofia şi chimia nu sunt ceea ce ar trebui să fie decât de douăzeci de ani încoace, datorită geniului şi lucrărilor nemuritorilor Kant şi Lavoisier." *(Apud Istoria filosofiei româneşti,* voi. I, ediția a Il-a, Editura Academiei, Bucureşti,

1985, p. 283.).

6. Textul „Discursului" se găseşte în Ilie Popescu Teiuşan, Vasilea Netea, *August Treboniu Laurian,* Editura Didactică şi Pedagoică, 1970. Pasajul se găseşte la p. 277.

7. *Ibidem,* pp. 279-280.

8. *Ibidem,* p. 46. Informația provine din *Curierul Românesc,* nr. 49, 2 iulie 1845.

9. I. Zalomit, în op. *cit., p.* 379.

10. /rfem. Ecoul acestui mod de a-1 recepta pe Kant poate fi întâlnit şi într-o însemnare a lui Eminescu : „Kant e un bun prieten şi, în acelaşi timp, un bun profesor, pe care îl recomand tuturor. *E biblia filosofilor.* Ca şi în biblia creştinilor, scrisa pentru mulțime, tot aşa veți găsi în Kant adevăruri pe placul şi înțelesul tuturor" (citat după I.E. Torouțiu, *Immanuel Kant în filosofia şi literatura română,* Tipografia Bucovina, 1925, p. 47).

11. Aceasta pare să fi fost, până la urmă, şi motivația îndeletnicirii insistente a lui Eminescu cu *Critica rațiunii pure,* o îndeletnicire împinsă până la încercări de traducere din această scriere, care se întind pe multe pagini. Opinia lui Noica era că tot ceea ce a urmărit Eminescu traducând din Kant sunt câştigurile care rezultă din încercarea de a „pătrunde" o gândire situată la un nivel înalt de puritate şi de abstracție. (Vezi „Introducerea" la Minai Eminescu, *Lecturi kantiene. Traduceri din Critica rațiunii pure,* editate de C. Noica şi Al. Surdu, Editura Univers, Bucureşti, 1975.)

12. Ecourile lui întârziate le întâlnim până şi în scrierile lui Noica. în „Introducerea" amintită găsim, bunăoară, următorul pasaj: „Ar rămâne teza că transcendentalul ține de subiectivitatea umană în sens larg, ca natură cunoscătoare, ceea ce ne-ar putea face să spunem : vedem lumea aşa pentru că suntem oameni. Sau: nu vedem lucrurile pentru că ele sunt aşa, ci ele sunt aşa pentru că le vedem noi. Şi într-adevăr, Kant va afirma că nu cunoaştem din lucruri decât ce punem în ele" *(op, cit.,* p. IX).

IZ.Apud Ion Petrovici, „Kant şi cugetarea românească", *Revista de Filozofie,* voi. X, nr. 1-2, 1924, p. 5. *14.Ibidem,* p. 6.

15. Titu Maiorescu, *Prelegeri defilosofie,* Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1980, p. 8.

16. Bazându-se pe autori ca J.St. Mill, Maiorescu opune înțelegerii aprioriste a spațiului, timpului sau cauzalității o înțelegere asociaționistă. Citându-1 pe Mill, el prezintă dezacordul dintre Kant şi criticii apriorismului drept un dezacord dintre cei care „acordă mai mult mobilării primitive a spiritului sau mai mult asocierilor de idei produse prin experiență" *(Prelegeri defilosofie,* p. 34).

17. Vezi I. Petrovici, *Doăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant* (1936), Editura Agora, Iaşi, 1994, pp. 37-38.

18.

IB.Ibidem, p. 212.

19.Kant nu a dat atenție, după Petrovici, factorului național sau mai bine zis naționalist. Petrovici apreciază că în momentul de față „situația este de aşa natură că idealul național convârşeşte toate celelalte idealuri, ceea ce nu exista în Evul Mediu şi nici, în măsura de astăzi, în secolul lui Kant". Petrovici citează aprobator afirmația unui filosof contemporan, a cărui poziție politică este transparentă, şi anume că popoarele constituie „unitatea originară şi faptul originar al umanității" şi apoi reflectează: „Cât de departe suntem de Kant, care vedea în cultură un fenomen de înțelegere şi îngăduință" (vezi *op. cit.,* pp. 230-233). Rândurile admirative despre Mussollini din „Introducere" sunt şi ele o mărturie în acest sens, una care nu va fi, desigur, înregistrată cu plăcere astăzi.

20.1. Petrovici, „Kant şi cugetarea românească", p. 1.

21.1. Petrovici, *Douăsprezece prelegeri...,* ed. cit., p. 13.

22. Vezi P.P. Negulescu, *Istoria filosofici contemporane,* voi. I, „Criticismul kantian", Imprimeria Națională, Bucureşti, 1941, pp. 61-62.

23.în scopul unei mai bune înțelegeri a acestei stări de spirit pot fi citite texte ca acela al lui Nicolae Balca, *Pentru o mai corectă înțelegere a filosofiei kantiene. O confruntare cu D-l P.P. Negulescu,* Tipografia Tiparului Universitar, Bucureşti, 1942.

24.Am preferat o ordine care nu este cea a vârstei - Petrovici e cu zece ani mai tânăr decât Negulescu - deoarece monografia primului despre Kant a fost publicată în 1936, cu câțiva ani înaintea celei a lui Negulescu.

25.1. Petrovici, *Douăsprezece prelegeri...,* ed. cit., p. 277.

26. Iată o caracterizare a poziției lui Kant care este semnificativă din acest punct de vedere: „Ştiința pe care o avem sau pe care am putea-o avea n-are valoare absolută, independentă de noi, ci numai valoare relativă, în raport direct cu capacitățile şi marginile spiritului omenesc. Adevărul accesibil nouă nu e ceva absolut, care sa existe în sine, ci, fiind în bună parte o creație a noastră, are o pecete omenească neştearsă. Adevărul este în funcție de modalitățile constructive ale facultății noastre de cunoaştere" *(op. cit.,* p. 37).

27. Vezi „Prelegerea a cincea", îndeosebi pp. 75-77.

28.în stilul său sprinten şi sugestiv: „Rațiunea teoretică ne întemnița pentru veşnicie între zidurile reprezentărilor subiective cu valoare relativă. Nu există cea mai mică spărtură prin care să se strecoare vreo rază plăpândă din profunzimile metafizice ale realității absolute" *(op. cit.,* p. 198).

29. „Urmează că lumea fenomenelor, cu toată individualitatea ei aparte, este la urma urinei tot un fel de oglindă, deşi deformată a realității în

sine. In lumea pe care o cunoaştem noi se cuprinde, ca un sâmbure acoperit, şi esența absolută. Este foarte greu de admis concepția după care se separă complet şi definitiv, se sapă o prăpastie de netrecut, între lumea realităților în sine şi între lumea aparențelor, făcându-se din formele noastre *a priori* nişte cortine groase, cu totul opace. Este cu neputință ca prin structura fenomenelor să nu se strecoare unele veşti, deşi îmbrobodite, să nu străbată până la noi unele solii estompate de la ceea ce sunt în sine lucrurile absolute." *(op. cit.,* p, 159.) Şi, mai departe, cu referire la ideea de Dumnezeu şi de nemurire, subliniindu-şi distanțarea de Kant, el scrie: „întrucât priveşte părerea noastră personală, ne pare preferabil ca aceste două idei transcendente să-şi poată găsi un fundament teoretic de oarecare valoare" (p. 218).

30.în interesul excepțional al lui Negulescu pentru biografia filosofilor putem recunoaşte şi influența profesorului său, Titu Maiorescu. Intr-o prelegere susținută în noiembrie 1905, Maiorescu formula unele obser vații semnificative pentru modul cum vedea el calea care duce la o mai bună înțelegere a ideilor filosofilor. Unele dintre ele ne pot apărea hazlii: „Biografia filosofilor contimporani, indicată pentru acest curs, serveşte nu numai pentru a cunoaşte întrucâtva unele particularități ale societăților în care s-a produs curentul filosofic în chestiune, ci şi pentru a controla valoarea etică a unei asemenea filosofii în chiar viața autorului ei... de la un filosof care vrea să explice adevărul lumii externe şi interne trebuie să cerem, în prima linie, realizarea acestui sistem în propria sa viață internă şi externă. La Kant e însă greu de controlat fiindcă o parte esențială - relația cu femeile - care e aşa de caracteristică la Aug. Conte, la Schopenhauer, la John Stuart MilI - ne-a rămas necunoscută" *(Prelegeri defilosofie,* p. 253).

31. P.P. Negulescu, *Istoria filosofici contemporane,* voi. I, ed. cit., pp. 537-38.

32.1bidem, p. 532.

33.Vezi, de exemplu, *op. cit.,* pp.135 şi 183.

34.1bidem, p. 534.

35.Iată doar câteva asemenea pasaje: „Acum spațiul, ca formă subiectivă a cunoştințelor noastre despre lume, mai este şi *a priori.* El există adică în noi înşine înainte de cunoaşterea obiectelor lumii sau, cu alte cuvinte, înainte de experiența din care provine după empirişti această cunoaştere" (p. 155). „Ceea ce înseamnă că n-ar putea exista, la începutul vieții, un răstimp în care mintea omenească să nu aibă această reprezentare, aşa încât să fie silită să şi-o formeze ulterior, prin experiență. Ea există într'ânsa de la început, înainte de orice experiență, este adică o

reprezentare *a priori."* (p. 158) în acelaşi fel, adică drept forme care există în mintea noastră „înainte şi independent de experienţă" va fi caracterizată în lucrarea lui Negulescu şi aprioritatea timpului precum şi a categoriilor intelectului.

36.N. Balca, op. *cit.,* p. 13.

31.1bidem, p. 14.

38Jbidem, p. 18.

39,Ibidem, p. 33.

40.Vezi *op. cit.,* p. 57.

41. „Prin ce armonie prestabilită raporturile matematice *ideale* se potrivesc cu raporturile *reale* sensibile? De ce calculul pur mintal, ordinea matematică, este totodată o ordine reală, o legalitate a naturii?" (M. Florian, „Kant şi cugetarea modernă", citat după textul reprodus în *Revista de Filosofic,* nr. 3-4, 2004, p. 364.)

42.1bidem, p. 370.

tt.Ibidem, p. 372.

44. Această interpretare, larg acceptată, observă Florian, îşi găseşte expresia în afirmaţia că filosofia critică ar fi „conciliat" şi, totodată, „depăşit" empirismul şi raţionalismul, în realitate, abordarea transcendentală le respinge pe amândouă în măsura în care ele nu disting între problemele de fapt, empirice, şi cele de drept care privesc condiţiile de posibilitate. (Vezi *op. cit.,* p. 374-5.) Pe de altă parte, fiind independentă şi neutră în raport cu cercetările empirice asupra genezei structurilor minţii noastre, filosofia transcendentală va fi compatibilă cu rezultate dintre cele mai diferite ale unor asemenea cercetări, de exemplu, şi cu darwinismul. (Vezi p. 378.)

45.1bidem, p. 378.

46.Vezi Mircea Florian, „îmmanuel Kant", în *Istoria filosofiei moderne,* voi, II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938, pp. 37-38.

47. Vezi *op. cit.,* pp. 59-60.

48. „Amestecul dintre psihologie şi suprapsihologie e caracteristic pentru toată opera critică şi explică unele divergenţe de interpretare. Scopul criticii e să asigure dominarea punctului de vedere suprapsihologie, dacă nu chiar antipsihologic, cum susţin H. Cohen, P. Natorp, A. Riehl, W. Windelband." *(op. cit.,* p. 62.)

49.*Op. cit.,* p. 64.

50.Vezi op. *cit.,* p. 72.

Sl.Ibidem, p. 104.

52.Vezi *op. cit.,* îndeosebi pp. 126-128 şî 140-146. Concluzia va fi că libertatea, nemurirea şi existenţa lui Dumnezeu sunt susţinute de Kant „ca *postulate* morale, ca propoziţii metafizice cerute necesar de faptul

moralității. Ceea ce speculația (teoria) primea numai ca posibilitate de gândire, practica îi garantează existența. O existență garantată de morala este un obiect de «credință rațională»" (p. 135). *53.1bidem, p.* 199.

54. Am în vedere studiul intitulat „Elemente viabile în filosofia lui Kant", publicat după moartea autorului, pe baza notelor susținute de Mircea Florian, spre sfârşitul vieții sale, la Institutul de Filosofic al Academiei. Studiul a apărut într-un volum de *Scrieri alese.* Este cu adevărat cutre murător că un spirit de o asemenea distincție şi nivel de competență profesională a ajuns să tăgăduiască public tot ceea ce agonisise în atâția ani consacrați studiilor kantiene. Cutremurător deoarece ne gândim cât de chinuitoare au putut fi deruta şi spaimele pe care le-au iscat presiunile ce s-au exercitat asupra lui. Luând drept „cel mai bun îndreptar" aprecierile cu totul necalificate din lucrarea lui Lemn *Materialism şi empiriocrilicism,* Florian ajunge la concluzia că dacă Immanuel Kant are vreun merit acesta este cel de a fi criticat metafizica tradițională. Noua lui metafizică ar fi, în schimb, „neviabilă", „caducă". (Cu douăzeci de ani mai înainte, în monografia publicată în 1938, el afirmase, la p. 199, tocmai contrariul scriind : „Drept încheiere, constatăm că toate textele kantiene, citite fără prejudecăți, impun interpretarea metafizică".) O apreciere care va fi încoronată de afirmația, singura acceptabilă în acea ambianță, în care Kant fusese condamnat ca „filosof idealist" : „Astăzi, Kant, privit în ansamblul operei sale, este un filosof mort" (M. Florian, *Scrieri alese,* Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p. 217). Cât de crude trebuie să fi fost acele experiențe care au putut conduce la o asemenea cedare!

55. C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofici la Descartes, Leibniz şi Kant* (1936), Humanitas, Bucureşti, 1995.

56. In măsura în care cercetătorul gândirii trecutului va veni în întâmpinarea acestei cerințe, el va face ca „sistemele de filosofic să apară aşa cum năzuiesc ele: ca expresii ale istoriei, valabile dincolo de istorie" *(op. cit.,* p. 15).

57. Cu referire Ia încercarea întreprinsă de unul dintre cei mai prestigioşi cercetători kantieni de a arăta că admiterea existenței *lucrului în sine* nu este incompatibilă cu ideile centrale ale sistemului elaborat în *CRP,* Noica notează: „Nu ne putem ascunde însă impresia - deşi timidă, dată fiind autoritatea lui Adickes - că ne aflăm în fața unui simulacru de soluție" *(op. cit.,* p. 195).

58. „Jacobi avea dreptate când spunea: «Nu pot intra fără lucrul în sine în sistemul lui Kant, dar cu lucrul în sine nu pot rămâne». Greşeala lui era,

59.

numai, că intra în sistem cu *un* lucru în sine, şi avea pretenția să rămână

cu un altul" *(op. cit.,* p. 204). 59. C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic şt alte scrieri,* Editura

Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 394. 60.Vezi *op. cit.,* îndeosebi pp. 397-399.

61. W. Wundt, *Einleitung in die Philosophîe,* ediția a V-a, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1909, p. 19.

62. „în adevăr, ultimele concluzii ale ştiinței sfarmă vechile bariere pe care gândirea le ridicase până acum între lumea conştiinței şi lumea din afară, a materiei... Ultimele concluzii ale ştiinței asupra realității univer sului spun că această realitate consistă în raportul constant dintre diferi tele forme de energie." *(op. cit.,* p. 477.)

63.*Op. cit.,* p. 440.

64.Vezi *op. cit.,* p. 459.

65.Vezi *op. cit.,* p. 466.

66. „Soluția identității este soluția care se deduce logiceşte din ultimele concluzii ale ştiinței şi care dă, în acelaşi timp, şi ipoteza cea mai luminoasă pentru explicarea faptelor experienței." *(op. cit.,* p. 477.)

GJ.Ibidem, p. 483.

68. Drept roade ale acestei cercetări, se cuvin a fi menționate, în primul rând, „Introducerea" la traducerea disertației din 1770, *De mundi sensibilis atque inteligibilis forma et principiis,* precum şi „Două introduceri şi o trecere spre idealism", care preced traducerea făcută de Noica primei introduceri la *Critica facultății de judecare.*

69.C. Noica, „Kant şi metafizica, după interpretarea lui Heidegger", în *îmmanuel Kant, 200 de ani de la apariția* Criticii rațiunii pure, Editura Academiei, Bucureşti, 1982, p. 146.

70. C. Noica, „Kant şi metafizica"..., ed, cit., p. 173.

71. Vezi îmmanuel Kant, *Logica generală,* traducere de Al. Surdu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 78.

72. Vezi *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățişa ca ştiință,* traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 185-186, Editura AII, Bucureşti, 1996, pp. 184-185.

73.îmmanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* Editura IRI, Bucureşti, 1998,

p. 23.

14.1bidem, p. 593.

75.îmmanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* Editura IRI, Bucureşti, 1998. 76.C. Noica, „Kant şi metafizica"..., ed. cit., p. 145. *ll.Ibidem,* p. 148. *l&.Ibidem,* p. 150.

79.1mmanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 138.

SQ.Ibîdem, pp. 16-27. Pentru reluarea acestei idei, în partea finală a *Prolegomenelor,* vezi op. cir., p. 171, respectiv 172.

81. „Şi de altfel Kant însuşi a conceput *Criticile* sale ca fiind doar o întreprindere în formal, în pregătirea analitică de mijloace pentru edificarea unui sistem filosofic (doar *Critica puterii de judecare* a depăşit condiţia aceasta strict critică şi de aceea ea a influenţat cel mai adânc pe gânditorii ulteriori, în primul rând pe Hegel), ceea ce 1-a făcut sa susţină tot timpul că, după ce a dat o *Critică* a raţiunii trebuie să dea şi o «doctrină», A încercat-o în anii săi târzii, cu acele nesfârşite pagini din *Opus postumum,* care, chiar dacă n-au cucerit pe nimeni, rămân totuşi semnificative, pentru nevoia de a trece de la formal la real." *(Devenirea întru fiinţă,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 304-305.) Este o raportare care contrastează cu cea din studiul despre lucrul în sine şi cu alte scrieri de tinereţe în care Noica este preocupat exclusiv de o cât mai bună comunicare cu universul de idei al lui Kant. Iată doar un singur exemplu. In teza sa de licenţă, Noica va respinge înţelegerea *lucrului în sine* doar ca un concept limită în termenii următori: „Este într-adevăr surprinzător cum, după atâtea afirmaţii ferme ale lui Kant şi, de altfel, după spiritul întreg al criticii sale, se mai poate contesta de către unii comentatori, credinţa sa în realitatea lucrului în sine" *(Problema lucrului în sine la Kant,* p. 184). în *Tratatul de ontologie,* citim, dimpotrivă : „Kant, după cum se ştie, face din ce în ce mai puţin uz de lucrul în sine, lăsându-1 să rămână un concept limită" *(Devenirea întru fiinţă,* p. 304).

B2.Ibidem, p. 52.

83.C. Noica, *Jurnal de idei,* Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 298.

84.„Poveste cu doi necunoscuţi: Constantin Noica - Ion lanoşi", *Apostrof,* VII, nr. 1-2, 1996.

85. Student fiind, la 22 de ani, el îi scrie logodnicei sale : „în ultimele trei zile am citit *Critica raţiunii pure.* Astăzi cred că o isprăvesc. Mărtu riseşte că este un tur de forţă: în patru zile să ceteşti pe Kant" *(Apud* Dora Mezdrea, *Nae lonescu. Biografia,* voi. I, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 2001, p. 271). Dincolo de teribilismul tinereţii, transpare aici convingerea viitorului profesor de filosofie că o lucrare ca aceasta nu merită prea multă atenţie, o convingere care contrastează cu ceea ce au crezut unele din cele mai bune minţi care s-au îndeletnicit cu filosofia, începând cu cele din generaţia lui Kant. Deja la doi ani după publicarea *Criticii raţiunii pure,* în aprilie 1783, Moses Mendelsohn îi scria autorului: „A dumneavoastră *Critica raţiunii*

86.

pure este pentru mine un criteriu de sănătate. De câte ori mă măgulesc cum că aş fi câştigat în putere, cutez să mă apuc de această operă care stoarce sucul nervilor şi nu sunt chiar fără speranţă ca o voi parcurge integral în această viaţă" (Imm. Kant, *Scrisori din anii de tăcere,* pp. 94-95).

86.Nae lonescu, *Curs de istoria logicii,* Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 73.

87.Vezi Dora Mezdrea, *op. cit.,* voi. II, 2002, p. 242.

88. „Propriu-zis, deocamdată noi nu facem decât să lichidăm raţionalismul: nu raţionalismul

adevărat, cu care misticismul a trăit întotdeauna în cea mai rodnică pace, ci raționalismul cartezian care este o răsturnare şi, mai departe, o falsificare prin unilateralitate a celui adevărat." (N. lonescu, *Roza vânturilor 1926-1933,* Editura Hyperion, Chişinău, 1993, p. 33.) Fără îndoială că pentru lonescu raționalismul kantian, în egală măsură cu cel cartezian, nu era „raționalismul adevărat".

89.Nae lonescu, *Roza vânturilor,* ed. cit., p. 49.

9Q.Apud Dora Mezdrea, *op. cit.,* voi. II, pp. 327-328, Pentru filosofia acedemică, „ştiințifică" a vremii sale, lonescu nu avea nici cel puțin rezerva celui care mărturiseşte că are greutăți de înțelegere, ci lipsă totală de considerație. Este o atitudine care se conturează încă în anii de studii în Germania. Ii va da expresie fără ocoluri într-o comunicare personală, indicând lipsa disponibilității sale de a urma acest model: „Husserl nu mai face parale; ii cunosc până în fundul sufletului; e multă farsă; şi asta mă dezgustă; eu am rămas încă un om cinstit; dar până când ? Până când voi scrie prima carte de filosofic" (op. *cit.*, voi. I, p. 306).

91.Nae lonescu, *Curs de metafizică,* Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 197-198.

92.Apud Dora Mezdrea, *op. cit.,* voi. II., pp. 475-476.

93.Mircea Vulcănescu, *Nae lonescu. Aşa cum l-am cunoscut,* Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 44.

94. Nae lonescu, *Neliniştea metafizică,* editare şi note de Marin Diacomi, p. 175. Comunitatea de dragoste este pentru lonescu comunitatea națiunii şi a Bisericii Ortodoxe. Națiunea şi colectivitatea credincioşilor ortodocşi sunt pentru el de nedespărțit.

95.Nae lonescu, „Confuzii ideologice", *Cuvântul,* 17 august 1929, citat după George Voicu, *Mitul Nae lonescu,* Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2000, p. 66.

96. într-o versiune caricaturală această poziție va fi reluată de elevul şi admiratorul său Petre Țuțea. Acesta sublinia că dialogurile lui Platon se

termină *fără* a oferi soluții şi aprecia că aici „se vede geniul lui Platon față de Kant care e mai plăvan". Kant „are impresia că posedă soluții, în timp ce Platon îşi dă seama că nu rezolvă nimic" (citat după Isabela Vasiliu-Scraba, *In labirintul răsfrângerilor. Nae lonescu §i discipolii săi,* Editura Star Tipp, Slobozia, 2000, p. 22).

O posibilă discuție între Blaga şi Kant

Immamiel Kant este probabil filosoful cel mai frecvent invocat şi mai mult discutat în paginile *Trilogiilor*[1]. De multe ori atunci când Lucian Blaga enunță sau reafirmă idei care constituie axul sistemului sau filosofic şi simte nevoia să le sublinieze originalitatea, el se raportează la Kant. Filosofia teoretică a lui Kant constituie pentru Blaga un sistem de referință privilegiat. Nu este lipsit de interes să ne întrebăm de ce.

Există, mi se pare mie, mai multe explicații. Unele dintre ele sunt de ordin general. Ele țin de prestigiul excepțional al filosofiei lui, Kant. Să ne amintim ca Blaga a frecventat şcoli de limbă germană, că el şi-a susținut doctoratul la Universitatea din Viena. Şi mai târziu, în perioada gestației şi a elaborării sistemului său, Blaga a urmărit

îndeosebi literatura filosofică de limbă germană. După cum se ştie, la sfârşitul secolului al XlX-lea şi începutul secolului **XX** neokantianismul a reprezentat forma de viață filosofică dominantă în spațiul de limbă germană. Totodată, în mica lume academică românească, ca şi în cercuri intelectuale mai cuprinzătoare, atât înainte, cât şi după primul război mondial, Kant era perceput drept cel mai de seamă gânditor al epocii moderne, Filosofia lui ocupa poziția centrală în cursul de *Istorie a filosofici contemporane* pe care 1-a susținut mulți ani de-a rândul Titu Maiorescu, la Universitatea din Bucureşti. După Maiorescu, Constantin Rădulescu-Motru, Petre Negulescu, Ion Petrovici sau Mircea Florian, pentru a aminti doar unele din numele cele mai cunoscute ale filosofiei universitare, au scris numeroase articole şi cărți consacrate filosofici kantiene, consolidând reprezentarea publicului cult românesc despre Kant drept un

primus inter pares în ale filosofici. Este oare de mirare că un filosof cu mare ambiție, cum a fost fără îndoială Blaga, se raportează în primul rând la Kant? In mod sigur, nu exista în climatul intelectual al epocii o operă filosofică mai încărcată de prestigiu care ar fi putut fi invocată, atât ca punct de sprijin, cât şi ca fundal contrastant, de către un tânăr care năzuia să impună atenției un sistem de gândire original[2].

încă şi mai important mi se pare a fi un alt motiv al menționării insistente a lui Kant în scrierile lui Blaga. Raportându-se la Kant, Blaga va scoate mai bine în evidență acele opțiuni fundamentale care susțin construcția sa filosofică. Numindu-le fundamentale, doresc să subliniez că este vorba nu de orientări şi opțiuni care îi despart pe filosofii animați de aspirații asemănătoare, ci de cele care despart orientări fundamentale ale gândirii. Sunt orientări ce conferă profilul lor distinct unor mari mişcări şi epoci culturale.

Pentru Blaga, filosofia lui Kant era expresia exemplară a unei figuri fundamentale de gândire a modernității, raționalismul universalist de orientare critic-luministă. Este orientarea care instituie rațiunea, înțeleasă ca determinare definitorie a unei naturi umane presupusă a fi invariabilă, atemporală, drept instanță supremă în întemeierea şi evaluarea cunoaşterii, precum şi a valorilor. Din perspectiva raționalismului normativ al lui Kant, istoria universală ni se înfățişează drept procesul progresiv al emancipării omului prin asumarea şi deprinderea exercițiului critic al rațiunii. Sensul istoriei este dat de ceea ce Kant numeşte *luminare^[1].* Prin străduințele de a da satisfacție exigențelor rațiunii în orientarea cunoaşterii şi în îndrumarea vieții, oameni din diferite epoci istorice şi din locuri diferite sunt uniți ca verigi ale aceluiaşi lanț. Ei recunosc acelaşi tribunal suprem căruia trebuie să-i fie supuse toate pretențiile de validitate, cele de natură teoretică, cât şi cele de natură practică. Şi ei sunt de acord că verdictele tribunalului rațiunii vor trebui să fie acceptate drept definitive, inatacabile. Rațiunea numită *pură,* obiectul cercetărilor lui Kant, este *a priori,* prin urmare atemporală. Criteriile ei sunt imuabile, aceleaşi în toate timpurile şi în toate locurile. Ceea ce deosebeşte indivizii şi colectivitățile ar fi doar recunoaşterea autorității rațiunii şi capacitatea de a da satisfacție imperativelor ei. Rațiunii i se

conferă, prin urmare, demnitatea de instanță ultimă de judecată a istoriei tocmai deoarece se consideră că ea stă deasupra istoriei.

Opțiunile lui Blaga sunt solidare cu acea orientare particularistă şi istoristă care s-a configurat la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi îndeosebi la începutul secolului al XlX-lea, tocmai ca reacție față de raționalismul universalist al epocii luminilor. Inițiatorii acestei orientări, contemporani ai lui Kant, s-au raportat în mod polemic îndeosebi la acele pretenții universaliste care susțin edificiul filosofiei transcendentale şi al eticii

imperativului categoric. Pentru Kant, individul, ca ființa emancipată prin exercițiul rațiunii, era cetățean al lumii *(Weltburger).* El aparține epocii şi unei anumite colectivități mai mult prin determinările contingente ale existenței sale. Din perspectiva particularismului istorist romantic şi postromantic, indivizii ne apar, dimpotrivă, drept ramuri ale trunchiurilor care sunt popoarele, națiunile. Accentul cade asupra constatării că modul lor de a gândi şi de a simți este înrădăcinat în forme istorice de viață, care vor fi caracterizate drept configurații unice şi irepetabile. Sunt acele forme de viață care modelează, prin tiparele lor, nu numai sensibilitatea, gândirea, aspirațiile şi comportarea masei, ci îşi pun pecetea şi asupra celor mai înalte şi mai personale inițiative ale geniului creator. Instanța supremă, cea care dă măsura tuturor lucrurilor, nu este rațiunea pretins universală, ci o formațiune istorică. Subiectului transcendental şi subiectului moral autonom al universalismului raționalist i se opune afirmarea unicității şi istoricității ireductibile a structurilor intelectuale şi spirituale. Ca realități istorice unice, irepetabile, acestea pot fi comparate cu organismele. Unul din cercetătorii reorientării istoriste a gândirii, care a căpătat contururi clare încă în epoca lui Kant şi Goethe, caracteriza astfel conflictul ei cu raționalismul universalist al filosofiei luminării: „O gândire relativizantă, cu toate primejdiile ei, a păşit în locul credinței în adevăruri absolute, atemporale ale rațiunii şi în uniformitatea naturii umane în toate timpurile"[4]. Voi aminti pe scurt câteva teme ale gândirii lui Johann Gottfried Herder şi Wilhelm von Humboldt, care ilustrează foarte bine această caracterizare.

Herder sublinia cu deosebire specificul spiritului diferitelor popoare, națiuni şi epoci istorice. El compara aceste deosebiri cu varietatea

plantelor care cresc în diferite locuri şi perioade de timp. Respingând critica instituțiilor, a moravurilor şi a culturii comunităților istorice din perspectiva unor adevăruri atemporale ale rațiunii, Herder afirma că ele constituie individualități ce vor trebui să fie examinate şi judecate prin raportare la „esența şi scopurile" lor specifice[5]. El contesta orice filosofic care pretinde să fixeze criterii eterne ale adevărului şi valorii spirituale[6]. Pretutindeni formele vieții colective şi tradițiile culturale răspund unor nevoi particulare, în care îşi găseşte expresia spiritul unui popor, al unei epoci istorice, încorporarea exemplară a acestui spirit este limbajul comunităților istorice. Bunăoară, modelul cultural pe care îl reprezintă limba franceză nu l se potriveşte spiritului german, socotea Herder, deoarece limba franceză a fost făcută de francezi şi pentru francezi. „Dacă limba este organul forțelor noastre sufleteşti, mijlocul destinat culturii şi educației noastre celei mai profunde, atunci bine educați nu putem fi decât în graiul poporului şi al țării noastre; o aşa-zisă educație franceză în Germania trebuie în mod necesar să educe în mod greşit şi să rătăcească spiritele germane."[7]

Deosebit de clar se conturează teme şi poziții ale istorismului particularist, opuse celor ale raționalismului universalist, în concepția asupra limbajului al lui Wilhelm von Humboldt. Limbajele nu sunt simple mijloace de comunicare - susținea el -, ci organele

formatoare ale gândirii, expresia concentrată a caracteristicilor specifice ale unei anumite culturi. Limbajele şi culturile sunt unite în modul cel mai strâns, deoarece diversitatea limbajelor „nu este una a sunetelor şi semnelor, ci o diversitate a însăşi viziunilor asupra lumii"[8]. Deşi von Humboldt oscilează între un transcendentalism universalist de tip kantian şi istorism s-a remarcat că insistența lui asupra deosebirilor profunde dintre limbajele comunităților istorice înclină balanța în favoarea celui din urmă[9]. Accentul relativizam apare deosebit de clar în reflecția că dacă limbajele conțin viziuni diferite ale lumii rezultă că lumea în sine nu ne este în nici un fel accesibilă. Aceste viziuni nu pot fi comparate prin raportare la criterii care ar fi situate deasupra lor. Voi cita un pasaj care mi se pare deplin lămuritor în acest sens :

Omul trăieşte cu obiectele în mare măsură aşa cum i le arată limbajul, ba chiar deoarece percepția şi acțiunea depind de reprezentările lui, în mod exclusiv aşa. Prin acelaşi act prin care omul țese din sine însuşi limbajul el se țese pe sine însuşi în limbaj şi fiecare limbaj trasează în jurul națiunii căreia el îi aparține un cerc din care se poate ieşi numai în măsura în care se intră în cercul unui alt limbaj[10].

Nu există, prin urmare, principii metafizice care dau expresie unor adevăruri atemporale. In plăsmuirile cele mai înalte ale gândirii lor, oamenii insufleți de aspirații universaliste vor rămâne închişi în cercul unui limbaj, al unei anumite viziuni asupra lumii. Onto-logiile şi metafizicile sunt ale popoarelor şi ale culturilor. Nu exista o cunoaştere a lumii ca atare, ci doar viziuni istoric şi local distincte asupra lumii. Traducerile dintr-un limbaj în altul sunt, desigur, posibile. Mai mult, ele sunt practicate în mod curent, dar rămân totuşi întotdeauna proiecții imperfecte într-un mediu străin al unor realități spirituale puternic individualizate, sub multe aspecte incomensurabile. Istoria universală nu constituie un proces cât de cât unitar, ci scena pe care coexistă sau se succed individualități culturale inconfundabile şi reciproc ireductibile.

Motive istoriste şi holiste apropiate de cele care domină gândirea lui Herder şi von Humboldt pot fi întâlnite la tot pasul în opera lui Goethe, de cele mai multe ori într-o transfigurare artistică. Tocmai deoarece Goethe nu a fost un teoretician, ele nu capătă aici formulări atât de nete, de clare. Faptul că ele sunt infuzate în toți porii creației lui Goethe merită totuşi să fie subliniat. Căci Goethe a fost pentru Blaga una din stelele conducătoare pe firmamentul culturii europene.

Dacă orientarea gândirii lui Blaga se opune în unele din opțiunile ei fundamentale orientării gândirii lui Kant aceasta se datorează, fără îndoială, ancorării ei profunde în tradiția romantismului şi neoromantismului individualizam şi istorizant. Această ancorare capătă o expresie pe deplin convingătoare în idei şi motive care constituie pietre de temelie şi axe directoare ale gândirii sale filosofice. Am în vedere distincția dintre două orizonturi ale existenței umane. Formularea ei cea mai clară o găsim în lucrări filosofice mai târzii, cu deosebire în capitolele finale din *Ştiință şi creație* şi din *Ființa istorică.*

Filosofia lui Blaga se clădeşte pe supoziția că există două orizonturi „cu totul diferite" în care se poate desfăşura viața ființelor omeneşti, şi anume orizontul vieții practice şi orizontul creației spirituale. (Formulările obişnuite ale lui Blaga sunt „orizontul concret al lumii sensibile" în care omul acționează în vederea autoconservării şi a obținerii confortului şi „orizontul misterului în vederea revelării acestuia".) Modul cum acționează omul în primul orizont - susține filosoful - îl deosebeşte mult de animalele superioare în ceea ce priveşte mijloacele şi resursele utilizate, dar nu în mod esențial din punctul de vedere al finalității acțiunii sale. Specific umană ar fi abia existența în orizontul creației spirituale. Acei oameni a căror existență nu se desfăşoară şi în acest orizont - numărul lor poate fi foarte mare - nu sunt „ființe omeneşti depline". Blaga avertizează că această teză reprezintă „piatra unghiulară" a filosofici sale. „Conştiința umană nu e împlinită ca atare decât în clipa când acest orizont se declară în ea."[11] Celor două moduri de existență le corespund două tipuri de producții ale minții pe care Blaga le va numi uneori, într-un mod de fapt inadecvat, „două tipuri de cunoaştere". Ele răspund unor nevoi esențial diferite ale omului ca ființă practică şi ca ființă care simte nevoia de a înțelege, de a pătrunde sensurile existentei sale. Numai satisfacerea nevoilor de primul gen reprezintă *cunoaştere* într-un sens propriu al termenului. Numita în *Trilogia cunoaşterii* „cunoaştere paradisiacă", ea este adecvată obiectului şi tocmai prin aceasta îşi realizează funcția adaptativă. Deşi se acumulează în timp şi înregistrează o dezvoltare excepțională în era tehnico--ştiințifică, cunoaşterea caracterizată prin adecvarea la obiect, în orizontul vieții active a omului, nu are o dimensiune propriu-zis istorică. Omul devine o ființă autentic istorică doar în celălalt mod al existenței sale, adică atunci când el se raportează la obiecte condus de o aspirație de înțelegere dezinteresată, în calitate de creator de mituri, religii, artă, metafizică, concepții sociale şi etice. Acestea vor fi caracterizate de Blaga drept tot atâtea încercări de revelare a misterului existenței. Ele sunt supuse cenzurii transcendente şi, prin urmare, nu pot fi niciodată „adecvate", în sensul adecvării în raport cu realitatea în sine. Produselor mintii omeneşti în cele două orizonturi ale existenței le corespund realizările civilizației şi culturii. „Cultura

răspunde existenței umane într-un mister şi revelare, iar civilizația răspunde existenței întru autoconservare şi securitate, între ele se cască deci o deosebire profundă de natură ontologică."[12]

Atât cunoaşterea care asigură satisfacerea unor nevoi ce țin de securitate şi confort, cât şi creația de cultură, se constituie prin intervenția unor structuri *a priori.* Cunoaşterea propriu-zisă devine posibilă datorită unor structuri numite de Blaga „categorii ale receptivității cognitive", în timp ce creația este modelată de „categorii ale spontaneității plăsmuitoare"[13]. Primele aparțin conştiinței, celelalte inconştientului. Cele

din urmă sunt numite, de aceea, şi „abisale". „Dacă ni se permite să întrebuinţăm o metaforă - scrie Blaga - am spune că există un etaj al conştiinţei şi un subsol al inconştientului, fiecare cu garnitura sa specifică de categorii, deosebite prin chiar structura lor."[14] Categoriile receptivității cognitive structurează orice demers care descrie şi explică fapte. Ca atare, ele reprezintă un cadru direct accesibil analizei. Categoriile abisale, acele categorii care configurează o „matrice stilistică", constituie, dimpotrivă, cadrul în care se mişcă imaginația creatoare şi gândirea omului, un cadru pe care, observă Blaga, acesta nu-1 percepe tot aşa cum nu percepe greutatea atmosferei sau mişcarea pământului.

Categoriile receptivității sunt universale, în timp ce categoriile abisale ale spontaneității pot să varieze de la o regiune geografică la alta, de la un popor la altul, de Ia o epocă Ia alta şi, într-o anumită măsură, de la o individualitate creatoare la alta[15]. Prin cunoaşterea propriu-zisă omul trăieşte în regimul universalității. Drept creator de cultură, ca ființă omenească deplină, el este ființă istorică. Categoriile spontaneității sunt caracterizate de Blaga drept instrumente prin care se înfăptuieşte cenzura transcendentă. Acestea modelează străduințele de revelare a misterului în aşa fel încât zădărnicesc „o convertire pozitivă şi absolut adecvată a misterului"[16]. Cunoaşterea adecvată obiectului are la Blaga doar o semnificație practic-utilitaristă, ceea ce aduce aminte de Nietzsche sau de Bergson. Aspirația spre acea „cunoaştere înțelegătoare", numită de Blaga şi *minus-cunoaşlere,* care se exprimă în încercări de revelare a misterului cum sunt mitul, religia, arta sau metafizica, pe de o parte, şi aspirația spre cunoaştere obiectivă, pe de altă parte, sunt în mod fatal şi iremediabil divergente.

Blaga va califica drept iluzorie pretenția marilor sisteme filosofice, bunăoară a celor postkantiene, de a oferi o cunoaştere a absolutului, de a reprezenta în acest fel „surogate ale revelației divine"[17]. Rezistența misterului în fața tuturor încercărilor de a-1 revela în sens pozitiv, prin creația de cultură, conservarea lui, conchide Blaga, „poate fi considerată ca una dintre condițiile metafizice esențiale ale istoricității ființei umane şi ale permanenței de nezdruncinat ale acestei istoricităţj"'[8]. Pentru om, ca ființă finită, creația poate fi socotită însă o compensație deplină a eşecului sistematic al încercărilor sale de a accede la absolut.

Existența în istoricitate, existența fără posibilitate de ancorare în absolut, este, desigur, o existență tragică, dar în univers îi revine semnificația unei demnități fără seamăn... Istoricitatea prilejuieşte omului suferințe *şi* satisfacții, ea prilejuieşte omului paroxisme ale dezamăgirii, dar şi paroxisme ale bucuriei.[19]

Cunoaştere cu valoare obiectivă *versus* creație, care poartă pecetea istoriei şi individualității, ca expresie supremă a libertății umane. Acesta mi se pare că este fundalul confruntării lui Blaga cu filosofia teoretică a lui Kant. Voi prezenta câteva din judecățile autorului *Trilogiilor* cu privire la opera autorului *Criticii rațiunii pure* şi voi încerca să-mi imaginez răspunsuri posibile ale lui Kant.

Blaga vedea, în mod evident, în filosofia lui Kant cea mai temeinică, cea mai bine întemeiată critică a posibilității metafizicii, înțeleasă ca o reprezentare asupra transcendentului adecvată obiectului ei, adică drept o cunoaştere a absolutului. Verdictul negativ al lui Kant cu privire la posibilitatea cunoaşterii metafizice înțeleasă în acest fel i s-a părut lui Blaga definitiv, irecuzabil, într-un al doilea pas, Blaga susține însă că acest verdict nu va trebui înțeles drept o demonstrație a caracterului anacronic al construcției metafizice în genere. Kant, apreciază Blaga, are dreptate arunci când conchide că o cunoaştere pozitiv-adecvată a transcendentului nu este în principiu posibilă. Critica întreprinsă de el a sunat ceasul morții metafizicii dogmatice, cel puțin de drept, dacă nu întotdeauna de fapt. Kant ar fi greşit totuşi, crede Blaga, atunci când ar fi socotit drept lipsite de interes

şi de valoare orice preocupări metafizice care ies din perimetrul fiolosofiei sale transcendentale.

Această evaluare critică este întemeiată prin sublinierea insistentă a ceea ce Blaga a calificat drept limitarea fundamentală a analizelor lui Kant şi a multor analize ale cunoaşterii întreprinse după Kant. Ele s-au aplecat exclusiv asupra condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii cu valoare obiectivă, adică ale experienţei noastre. Este acea cunoaştere pe care Blaga a numit-o, mai întâi, *cunoaştere paradi-siacă* şi mai târziu *cunoaştere de tip I.* Blaga a calificat această cunoaştere drept produsul unei „fiinţe umane incomplete", al „fiinţei umane care există cu precădere în orizontul lumii date, sensibile, şi în vederea autoconservării sale"[20]. A întreprinde analiza cunoaşterii doar în acest orizont, ceea ce ar fi făcut Kant, este un „grav exces de simplificare"[21]. Blaga îi impută, aşadar, lui Kant că a evaluat construcţiile metafizice prin raportare la condiţiile cunoaşterii obiective. Teoria cunoaşterii a lui Kant îi apare lui Blaga drept nesatisfăcătoare chiar şi în calitate de teorie a cunoaşterii ştiinţifice, în măsura în care ea nu consideră „plăsmuirile teoretice ale ştiinţei", care sunt şi ele încercări stilistic cenzurate de revelare a misterului existenţial[22]. Cercetările Iui Kant ar fi pornit de la presupunerea că rostul minţii omeneşti „ar fi numai acela de a lua act, datorită categoriilor sale, de lumea concretă dată"[23]. Aceasta ar fi o limitare pe care Blaga o apreciază drept sursa unor interdicţii din cele mai păgubitoare, interdicţii pe care le acuză în judecăţi deosebit de severe. Astfel, conceptul kantian al *lucrului în sine* este perceput de Blaga drept temei al respingerii oricărei încercări de a imagina reprezentări cu privire la ceea ce se situează dincolo de limitele experienţei.

Cu aceasta Kant a ciuntit destinul fiinţei umane, condamnând la inactivitate capacitatea revelatoare. Kant pune «lucrul în sine» ca un vetto împotriva oricărei metafizici revelatoare fără a-şi da seama că prin aceasta el a tăiat în două rostul nostru, steriliziând destinul omenesc... Kant nu a bănuit nici pe departe că spiritul uman mai posedă în afară de categoriile respective [cele ale intelectului - n,m., M.R] şi o a doua garnitură amplă de natură stilistic-abisală, categorii care se imprimă tocmai plăsmuirilor noastre de intenţie revelatoare. Ignorarea acestei a

doua garnituri a fost cauza pentru care Kant a trecut cu vederea în chip atât de regretabil destinul revelator al omului în sensul deplin al acestui cuvânt. Dacă le-ar fi bănuit existenţa, desigur că filosofia kantiană ar fi devenit mai puţin opacă faţă de spiritul creator.[24]

Sunt oare îndreptăţite asemenea judecăţi ? A contestat Kant pornirea oamenilor de a-şi alcătui reprezentări despre transcendent ? A apreciat-o el drept neavenită? Reprezintă într-adevăr filosofia sa „un vetto" dat tuturor acelor reprezentări care nu pretind să ofere cunoaştere cu valoare obiectivă, ci se înfăţişează drept creaţii libere ale minţii oamenilor? Este această filosofie opacă faţă de spiritul creator? Pare potrivit să ne

întrebăm: ce i-ar fi putut răspunde Kant lui Blaga ?

Mai întâi, Kant ar fi dorit, desigur, să reamintească faptul că cercetările sale, ale căror rezultate le-a prezentat în *Critica raţiunii pure,* şi-au propus să determine întinderea şi limitele cunoaşterii noastre şi să evalueze, pe această bază, pretenţiile de cunoaştere ale metafizicii. Concluziile acestor cercetări au fost că toate cunoştinţele despre fapte se constituie dintr-o materie dată de sensibilitate şi dintr-o formă furnizată de către intelectul pur. Acea obiectivitate care distinge cunoştinţele autentice de reprezentările subiective este dată, aşadar, de aplicarea categoriilor intelectului pur materiei oferite de intuiţie. Fără intuiţii conceptele intelectului rămân „pure forme de gândire", care nu ne oferă cunoştinţe despre obiecte determinate. Intelectul omenesc nu intuieşte nimic. O cunoaştere despre transcendent nu este, prin urmare, în principiu posibilă. Limitele cunoaşterii noastre despre realitate vor fi întotdeauna limitele experienţei noastre. Acestea sunt rezultate ale analizei critice a graniţelor cunoaşterii cu valoare obiectivă pe care, aşa cum am arătat mai sus, Blaga le acceptă şi le apreciază în mod deosebit[25].

în al doilea rând, Kant ar fi contestat categoric afirmaţia că, după el, rostul minţii omeneşti ar fi doar „de a lua act... de lumea concretă dată". (Vezi pasajul citat din Blaga la nota 23.) Există pentru Kant o cunoaştere *a priori* cu privire la condiţiile care fac posibilă cunoaşterea obiectivă în genere, precum şi o cunoaştere *a priori* a datoriei morale. Kant a considerat propria sa operă filosofică în primul rând drept o contribuţie la cercetarea acelei cunoaşteri pe care ne-o oferă

raţiunea noastră teoretică şi practică pură. Domeniul cunoştinţelor care pot deveni bunul comun al tuturor oamenilor interesaţi de adevăr este pentru Kant cuprinzător. El conţine atât cunoaşterea noastră *a priori* cât şi cunoaşterea bazată pe experienţă. Interesul lui Kant a fost îndreptat spre explorarea şi cercetarea sistematică a cunoaşterii noastre *a priori,* deopotrivă a celei speculative şi a celei practice, şi, pe această bază, a condiţiilor care fac posibilă o cunoaştere obiectivă despre fapte.

în al treilea rând, Kant ar fi subliniat că această orientare a străduinţelor sale nu va trebui să fie înţeleasă drept o contestare a tendinţei irezistibile a minţii omeneşti de a trece dincolo de hotarele experienţei. Căci raţiunea însăşi creează aparenţa posibilităţii unei cunoaşteri care depăşeşte aceste hotare. Concepte ale raţiunii pure, numite de Kant *idei transcendentale,* orientează cunoaşterea despre fapte, dobândită prin experienţă, spre determinarea totalităţii condiţiilor de care depinde tot ceea ce se întâmplă. Kant observa că deşi acestor *idei* nu le este dat un obiect corespunzător într-o experienţă posibilă, ele „nu sunt imaginate în mod arbitrar, ci raţiunea este condusă către ele în mod necesar în progresul continuu al sintezei empirice, atunci când ea vrea sa se elibereze de orice condiţii şi să cuprindă în totalitatea ei necondiţionată ceea ce, după regulile experienţei, nu poate fi determinat decât drept condiţionat. "[26]. La capătul cercetărilor întreprinse asupra antinomiilor raţiunii pure, Kant conchide că atât timp cât conceptele raţiunii pure sunt raportate la totalitatea condiţiilor din lumea sensibilă, ideile noastre rămân

transcendentale, adică servesc doar orientării cunoaşterii noastre despre fapte. „Dar de îndată ce plasăm necondiționatul (de care propriu-zis este vorba) în ceea ce se afla cu totul în afara lumii sensibile, prin urmare în afara oricărei experiențe posibile, ideile devin transcendente..."[27]. Noi putem gândi, desigur, absolutul, necondiționatul, dar nu putem avea nici o cunoaştere asupra a ceea ce este dincolo de granițele experienței. Dezvăluind sursele iluziei posibilității unei cunoaşteri a transcendentului, *Dialectica transcendentală* ne fereşte de primejdia de a fi, ca atâtea spirite înalte ale trecutului, victime ale acestei iluzii. Iluzia însăşi - apreciază Kant - nu va putea fi însă evitată. Intervine aici „dialectica naturală şi inevitabilă" a rațiunii omeneşti. Această

dialectică nu încetează de „a momi" raţiunea noastră şi „de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate"[28].

De vreme ce Kant nu a văzut, aşadar, în speranţele mereu renăscute ale metafizicii dogmatice de a ajunge la cunoaşterea absolutului o simplă greşeală, ci expresia unei iluzii „naturale şi inevitabile" a raţiunii omeneşti, cum ar fi putut el să blameze pornirea atât de firească a oamenilor de a-şi face reprezentări asupra absolutului, cu atât mai mult a celor care recunosc în ele creaţii subiective ce răspund unor nevoi de natură spirituală ? în mod sigur, Kant nu ar *fi* acceptat ca îndreptăţite învinuiri cum este aceea că influenţa operei sale ar fi condamnat la „inactivitate capacitatea revelatoare" a oamenilor, că filosofia lui ar implica „un vetto împotriva oricărei metafizici creatoare". Kant ar fi reamintit obiectivele pe care şi le-a propus în cercetările sale şi ar fi insistat asupra ideii că ele au fost cu totul diferite de cele care urmăresc determinarea condiţiilor de posibilitate ale creaţiilor mitice, religioase, artistice sau metafizice ale spiritului omenesc. Kant ar fi subliniat că filosofia sa nu oferă nici un temei pentru a nega existenţa unor categorii cum sunt cele pe care Blaga le numeşte stilistic-abisale. Dar el ar fi plasat probabil cercetarea lor în domeniul investigaţiei istorice a culturilor. Un domeniu de cercetare pe care 1-ar fi apreciat, desigur, drept demn de atenţie, la fel ca şi alte domenii ale cercetării ştiinţifice. Dacă el însuşi şi-a concentrat forţele asupra cercetării „raţiunii pure", aceasta nu înseamnă că nu ar fi acordat toată consideraţia unor cercetări cu alte obiective. De ce ar exclude oare cercetarea „raţiunii pure", ca raţiune universală, cercetări asupra determinărilor istorice şi locale ale raţiunii, în particular cercetarea stilistică a raţiunii şi culturii căreia îi este consacrată opera filosofică a lui Blaga? Iată sensul în care Kant ar fi respins reproşul că filosofia lui ar fi „trecut cu vederea... destinul revelator al omului" şi ar fi fost „opacă faţă de spiritul creator".

Este clar că scepticismul lui Blaga cu privire la posibilitatea unei cunoaşteri cu valoare obiectivă a transcendentului, al unei „metafizici ştiinţifice" care are drept obiect absolutul, se întâlneşte cu cel al lui Kant. Atunci când apropie însă poziţia lui Kant de cea a unui pozitivism rudimentar, prin sugestia că dreptul de a construi reprezentări inevitabil subiective asupra transcendentului ar trebui să fie apărat

împotriva unor verdicte prohibitive ale filosofiei acestuia, Blaga nu-i face dreptate autorului *Criticii raţiunii pure.* Căci analizele lui Kant nu conţin şi nu implică câtuşi de puţin vreo rezervă în această privinţă, aşa cum a crezut Blaga. Nu existenţa şi semnificaţia spirituală a năzuinţelor de a elabora reprezentări asupra transcendentului este pusă în discuţie prin concluziile criticismului kantian, ci numai caracterizarea produselor unor asemenea năzuinţe drept cunoaştere în sensul propriu al termenului.

Este plauzibil că dacă ar fi fost confruntat cu critici de felul celor pe care le-a formulat Blaga, Kant ar fi replicat în acest fel. Şi el ar fi fost, fără îndoială, îndreptăţit să

o facă. Identificându-se însă pe deplin cu acele presupoziții şi opțiuni care au susținut întreaga sa întreprindere critică, este mai puțin probabil că el şi-ar fi dat seama în ce măsură asemenea critici dezvăluie un conflict al valorizărilor, în încheiere, câteva considerații asupra acestui subiect.

Ca filosof al luminării, Kant a valorizat cunoaşterea, cunoaşterea metafizică şi cunoaşterea despre fapte, altfel spus cunoaşterea „pură" şi cunoaşterea empirică. Temeiul acestei valorizări este tocmai acea valabilitate universală care distinge cunoaşterea obiectivă. Pentru Kant, această valabilitate reprezenta expresia universalității rațiunii. El nu a ignorat, desigur, creațiile mitice, religioase, artistice ale spiritului sau teoriile metafizice despre transcendent, influența lor adesea covârşitoare asupra modului de a gândi şi de a simți al oamenilor. Pentru Kant, ca şi pentru Blaga, era clar că aceste creații individuale şi reprezentări colective se deosebesc de cunoaşterea obiectivă tocmai prin variabilitatea lor istorică şi locală, prin aceea că atunci când sunt creațiile unui singur om ele poartă pecetea puternică a personalității creatorului. Autorul *Criticilor* a valorizat însă cu precădere universalul, în timp ce autorul *Trilogiilor* s-a simțit profund ataşat de creațiile libere ale minții omeneşti, în care el a văzut încercări mereu reluate de revelare a misterului existenței, sub semnul timpului şi a] locului. Rațiunea universală si, respectiv, creația liberă constituie pivotul gândii lor[29]. Tocmai în privilegierea universalului şi, respectiv, a particularului, a istoricului, se exprimă acele orientări fundamental opuse ale spiritului asupra cărora am încercat să îndrept atența în partea introductivă a acestui studiu.

Sunt înclinaţii şi opţiuni care despart nu doar individualităţi puternice, ci şi epoci de cultură, mari tradiţii filosofice. Sunt opţiuni care nu pot fi depăşite într-o discuţie cu argumente, acea discuţie în care preopinenţii caută consensul sprijinindu-se pe logică şi pe fapte general acceptate. Singurul judecător al unor asemenea opţiuni ar putea fi, în cele din urma, istoria.

în centrul gândirii lui Kant stau, în mod evident, acele valori susceptibile de a deveni valori universale, întruchipările exemplare ale universalului sunt pentru el raţiunea speculativă, raţiunea practică, religia raţiunii şi ştiinţele. Ceea ce este istoric, local, propriu unei tradiţii culturale limitate în spaţiu şi timp, nu a solicitat în aceeaşi măsură interesul său filosofic. Este sensul în care Kant a rămas ataşat acelei orientări clasice a gândirii care valoriza inteligibilul în raport cu sensibilul, atemporalul în raport cu ceea ce este vremelnic, trecător, universalul în raport cu particularul. Blaga, dimpotrivă, a socotit că omul se realizează ca fiinţă deplină prin creaţia de valori spirituale, creaţie care este întotdeauna cenzurată stilistic. Dacă accepta că în ordinea vieţii practice universalizarea este, cel puţin în principiu, posibilă prin uniformizarea tehnologiilor, a sistemelor de organizare, de comunicare şi prelucrare a informaţiilor sau a nevoilor de confort[30], Blaga socotea că lumea culturii este o lume a particularităţii ireductibile. Este lumea în care particularitatea, şi nu universalitatea, va constitui semnul distinctiv al valorii.

Orientările valorice ireconciliabile care opun universalismul luminării particularismului îstorist se exprimă cu multă claritate în contrastul dintre idealul metafizic al lui Kant şi al lui Blaga. Idealul lui Kant a fost metafizica ştiinţifică, cel al lui Blaga metafizica drept viziune asupra lumii, drept creaţie originală structurată de coordonatele unei anumite matrice stilistice. Fără îndoială că Blaga nu s-a înşelat atunci când a apreciat că ideea kantiană a metafizicii ştiinţifice reprezintă un fundal contrastant potrivit pentru o cât mai bună percepere a modului cum a înţeles el natura, rostul şi menirea metafizicii.

Cea dintâi ambiţie filosofică a lui Kant a fost să pună metafizica „pe drumul sigur al unei ştiinţe". El s-a declarat îndrăgostit de metafizică şi a deplâns starea în care se găsea acel domeniu de preocupări teoretice care pretindea cea mai înaltă demnitate în

ierarhia ştiinţelor fără să poată totuşi da la iveală fie şi un singur adevăr general acceptat[31]. Kant a crezut că, stabilind pentru prima dată în mod adecvat obiectul cercetărilor metafizice - raţiunea pură -şi metoda acestor cercetări, el a făcut un pas hotărâtor în punerea acestei discipline pe baze ştiinţifice, în prefaţa la ediţia din 1781, el caracteriza opera sa fundamentală drept un răspuns dat invitaţiei

adresată raţiunii să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile, adică pe cea a cunoaşterii de sine şi să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretenţiile ei legitime, dar care

să poată respinge toate uzurpările neîntemeiate, nu prin hotărâri arbitrare, ci după legile ei eterne şi imuabile, iar acest tribunal nu este altul decât însăşi *critica raţiunii pure*[32].

Metafizicii, în calitate de cercetare a ceea ce este universal şi atemporal, Kant îi va impune cele mai severe cerinţe de ştiinţificitate. în aceeaşi prefaţă, el afirmă că

în acest gen de consideraţii nu e permis în nici un fel a avea *păreri* şi că tot ce ar semăna numai cu o ipoteză este marfă prohibită, care nu e îngăduit să fie oferită spre vânzare nici la cel mai mic preţ, şi care trebuie confiscată de îndată ce a fost descoperită. Căci orice cunoaştere care are un fundament *a priori* anunţă ea însăşi că vrea să fie considerată ca absolut necesară; cu atât mai mult o determinare a tuturor cunoaşterilor pure *a priori,* care trebuie să fie măsura, prin urmare chiar exemplul întregii certitudini apodictice (filosofice)[33].

Este greu să ne închipuim un contrast mai puternic între acest ideal al cunoaşterii metafizice şi înţelegerea blagiană a construcţiei metafizice ca viziune personală asupra lumii, modelată stilistic, încă în culegerea sa de aforisme, *Discobolul,* Blaga îşi va fixa poziţia scriind: „Metafizica intenţionează să fie revelare şi izbuteşte să fie doar creaţie". De pe această poziţie, el se va delimita net de înţelegerea metafizicii ca ştiinţă şi ca o încoronare a ştiinţelor, fie ea cunoaştere a transcendentului, fie cunoaştere de sine a raţiunii pure. Pentru Blaga, construcţia metafizică este doar una din modalităţile prin care se exprimă acea aspiraţie de revelare a misterelor care este

^ff*^^^^^^^^^^^ww ^^^^Ht

definitorie pentru ființa omenească pe deplin dezvoltată. Obiectivitatea şi creația cu intenție revelatoare îi apar drept atribute care se află într-o relație de excludere reciprocă. Prețul obiectivității, care distinge cunoaşterea ştiințifică, este pierderea semnificatei existențiale. Metafizica, înțeleasă ca viziune prin care se încearcă revelarea „misterului existenței în totalitatea sa", nu trebuie să aspire la obiectivitate şi valabilitate universală. Ca şi toate celelalte creații libere ale spiritului, sistemele metafizice vor trebui să fie apreciate prin raportare la caracteristici intrinseci, şi nu Ia cerințe de adecvare în raport cu un obiect situat în afară. Blaga susținea că o viziune metafizică va trebui judecată „după profunzimea şi armonia interioară a vedeniilor ce ni se propun" şi considera că „vremelnicia de care este stigmatizată orice concepție metafizică dobândeşte o fatalitate inerentă chiar şi celor mai evidente reuşite ale spiritului uman"[34]. In succesiunea sistemelor metafizice, în contrast cu ceea ce constituie cunoaşterea universală, nu poate exista progres. Dacă cunoştințele propriu-zise pot deveni bunul comun al tuturor oamenilor, este firesc ca datorită determinărilor lor stilistice, istorice şi personale, diferitele creații metafizice să fie receptate cu predilecție doar de anumite familii de spirite, în raport cu înclinațiile specifice ale acestora[35].

Deosebirile profunde dintre idealul metafizic al lui Kant şi al lui Blaga oglindesc, prin urmare, opoziția dintre aspirațiile şi opțiunile spiritului universalist şi obiectiv, care privilegiază ştiința, şi ale spiritului istorisi neoromantic, care valorizează cu deosebire creațiile imaginative cât mai îndrăznețe, cu maximă rezonanță existențială[36]. Dacă Immanuel Kant năzuia să facă din filosofic o ştiință, dacă el îi inspiră şi astăzi pe cei ce înțeleg să formuleze şi să soluționeze probleme filosofice într-un spirit ştiințific, Blaga în schimb va putea fi recunoscut, tocmai din această perspectivă, drept „filosoful poet".

Note

l. Afirmația se susține pentru *Trilogii m* ansamblul lor. în *Trilogia culturii,* abundă referirile la Oswald Spengler şi la morfologii germani ai culturii, în primul rând la Leo Frobenius.

2. Aîexandru Petrescu afirma, pe bună dreptate, că „Blaga a simțit mereu în aceasta [în filosofia lui Kant - n.m., M.R] o provocare şi a trăit constant nevoia detaşării de filosoful din Konigsberg" (vezi Al. Petrescu, „Despărțirea lui Blaga de Kant", în *Revista de Filozofie,* nr. 6, 1998, p. 671). Autorul caracterizează această „despărțire" cu referire Ia o sumă de teme şi concepte ale filosofici kantiene, în cele ce urmează, îmi propun îndeosebi identificarea acelor orientări fundamentale ale gândirii care îl opun pe Blaga lui Kant.

3. *„Luminarea este o ieşire a omului din starea de minorat a cărei vină o*

poartă el însuşi. Starea de miorat este neputința de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva. Te faci *tu însuți vinovat* de această stare atunci când cauza ei nu se afla într-o lipsă a inteligenței, ci în lipsa fermității şi a curajului de a te sluji de ea fără a fi condus de altcineva. *Sapere aude*! «Ai curajul să te serveşti de *propria* minte! » este, prin urmare, deviza luminării." (Imm. Kant, „Răspuns Ia întrebarea : ce este luminarea", traducere de D. Flonta, în *Filosofia practică a lui Kant,* Polirom, Iaşi, 2000, p. 118.)

4. Fr, Meinecke, *Schitter und aer Individualitätsgedanke. Eine Studie uber die Entstehungsgeschichte des Hîslorismus,* F. Meiner Verlag, Leipzig, 1937, p. 3.

5. J.G. Herder, *Scrieri,* traducere de Cristina Petrescu, Editura Univers, Bucureşti, 1973, p. 109.

6. „Numai timpurile, locurile şi caracterele naționale, într-un cuvânt întreaga interacțiune a forțelor vii, în individualitatea lor cea mai determinată, hotărăsc asupra tuturor evenimentelor din domeniul uman, ca şi asupra tuturor creațiilor naturii." *(Op. cit.,* p. 137.)

7. *Op. cil.,* p. 181. Asemenea rânduri ne duc cu gândul la reflecțiile lui Blaga dintr-un capitol al *Spațiului mioritic,* intitluat „Influențe mode latoare şi catalitice". Influențelor culturale din afara cu caracter modelator, resimțite ca dăunătoare, autorul le opune influențele catalitice, influențe care stimulează căutarea şi găsirea individualității, a specificității înscrise în matricea stilistică a unei comunități. Caracterizând influența spiri tualității germane drept una predominant catalitică, Blaga menționează şi „folclorismul lui Herder". (Vezi L. Blaga, *Spațiul mioritic,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 200.)

8. Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften,* Berlin, 1903, voi. IV, p. 27.

9. Vezi Hans Fiebig, *Eigenîumliche Weltansichten. Uber den Historismus in Wilhelm von Humboldts Denken^ în* H. *Lenk* (ed.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität,* Verlag Karl Alber, Freiburg/Miinchen, 1986, pp. 282-283.

10.

10. W. von Humboldt, *op. cit.,* voi. VI, p. 179.

11. L. Blaga, *Ştiinţă şi creaţie,* Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 203.

12. L. Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii,* Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 107.

n.Ibidem, p. 122.

U.Ibidem, p. 119.

S.Ibidem, p. 123. Blaga insista asupra peceţii pe care o imprimă sensibilităţii şi gândirii creatorului de cultură matricea stilistică a comunităţii căreia îi aparţine. El notează ca „prin orizonturile inconştiente şi prin matricea stilistică suntem, într-o măsură în care nici nu visăm, ancoraţi într-o viaţă anonimă (L. Blaga, *Orizont şi stil,* Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 186). Blaga subliniază, totodată, că matricea stilistică proprie unei colectivităţi va căpăta nuanţări distincte de la o personalitate creatoare la alta.

16. L. Blaga, *Ştiinţă şi creaţie,* p. 205. Blaga dezvoltă în *Cenzura transcendentă* şi în *Trilogia culturii* caracterizări mai analitice ale rezultatelor intervenţiei matricei stilistice, pe care le rezumă astfel: „Daca prin cenzura transcendentă se creează o condiţie prealabilă pentru destinul creator al omului, prin frânele transcendente (abisale) se garantează permanenţa acestui destin, iar prin conversiunea transcendentă se asigură intensitatea şi randamentul maxim al acestui destin" *(Artă şi valoare,* Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 190).

17.Vezi L. Blaga, „Fiinţa istorică", în L. Blaga, *Trilogia cosmologică,* Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 484. Omul este „structural" cenzurat. „Aceasta înseamnă că omul nu poate să ajungă la o cunoaştere pozitivă, absolut adecvată, nici a Marelui Anonim, nici a lumii înconjurătoare, nici a propriei sale fiinţe." *(op. cit.,* p. 486.)

18.L. Blaga, „Fiinţa istorică", în *op. cit.,* p. 486.

IV.Ibidem, p. 489.

20.L. Blaga, *Ştiinţă şi creaţie,* ed. cit., p. 207.

21. *Idem.*

22. „Atât Kant, cât şi şcolile neokantiene, dar şi pozitivismul de toate nuanţele, examinând structura ştiinţei, au încercat o simplificare abuzivă şi inadmisibilă a situaţiei... «Interpretarea» datelor sensibile în lumina unor «idei teoretice» are loc, în ultimă analiză, în funcţie de liniile de forţă ale unui «câmp stilistic». Cu aceasta «ştiinţa» se plasează, evident, prin principalele ei intenţii şi prin masa predominantă a corpului ei de teze, în coordonatele cunoaşterii de tip II-.. După noi, ştiinţa îşi reali zează suprema demnitate nu în cadrele cunoaşterii de tip I, ci în cadrul tipului II." *(Ibidem,* p. 213.)

•J"***„**

23.L. Blaga, „Despre gândirea magică", în L. Blaga, *Gândire magică şi religie,* Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 77.

24.1bidem, pp. 81-82.

25. „Recunoaştem din plin ca momentul istoric al criticismului este ireversibil. Şi mai recunoaştem că de această împrejurare va trebui să tină seama orice nouă filosofic şi orice viitoare teologie." („Diferențialele divine", în *Trilogia cosmologică,* Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 16.) în ultimul volum al *Trilogiilor,* Blaga sublinia modul cum a înțeles el lecția lui Kant şi deplângea faptul că autorii de sisteme metafizice de după Kant nu au ținut seama de concluziile cercetărilor acestuia privitoare la limitele cunoaşterii omeneşti: „Nu ne mai amăgim cu prezumția de a putea ancora cu gândul în absolut. De seminția metafizicienilor ne separă această luciditate. Căci toți metafizicienii se simt într-un fel moştenitori... ai «revelației divine» - chiar şi aceia care în chip declarat şi explicit nu mai cred în asemenea revelație divină. Toți metafizicienii de după Kant au căutat să restaureze dogmatismul dinaintea acestuia... Toți metafizicienii de după Kant se comportă ca şi cum principiile metafizice ar fi îndreptățite numai în măsura în care pornesc de la premisa că ar avea un acces în «absolut». S-a creat astfel o serie fără sfârşit de surogate ale revelației divine" („Ființa istorică", pp. 483-484).

26.1mmanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* traducere de M. Bagdasar şi Elena Moisuc, ediția a IlI-a îngrijită de I. Pârvu, Editura I.R.I., Bucureşti, 1998, p. 386.

21-Ibidem, p. 441.

28. Vezi *ibidem,* pp. 274-75. Cititorul *Criticii rațiunii pure* este avertizat în această privință chiar în prima frază a prefeței la ediția I: „Rațiunea omenească - scrie Kant - are într-un gen al cunoaşterii ei soarta particulară că e copleşită de întrebări pe care nu le poate evita, deoarece îi sunt impuse de natura rațiunii însăşi, la care însă nu poate răspunde, fiindcă depăşesc întreaga capacitate a rațiunii omeneşti" *(ibidem,* p. 21).

29.Blaga, cel puțin, o spune explicit: „Toată filosofia noastră se reduce în fond la o justificare şi la o întemeiere pe mai multe planuri a stării permanent «creatoare» a omului" („Ființa istorică", p. 498).

30. Progresul în această direcție este numit, astăzi, *globalizare.*

31. în „Cuvântul înainte" al scrierii sale, intitulată atât de semnificativ *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățişa drept ştiință,* Kant observa: „Pare aproape de râs că în timp ce orice alta ştiință merge înainte fără încetare, tocmai în aceea care pretinde a fi înțelepciunea însăşi şi pe care orice om o consultă ca pe un oracol ne învârtim mereu pe loc, fără a înainta un singur pas". Autorul deplângea „că pe acest tărâm nu există nici o măsură demnă de încredere după care

32.

am putea deosebi ceea ce are temei de vorbăria goală" (vezi *Prolegomene...,* traducere de M. Flonta şi **Th.** Kleminger, Editura AII, C.E.U. Press, 1996, pp. 51-52). Idealul ştiinţei în metafizică este afirmat deosebit de net. Ceea ce acuză Kant este lipsa progresului, ca trăsătură care distinge activităţile cu caracter ştiinţific.

32.lmman.uel Kant, *Critica raţiunii pure,* ed. cit., p. 23.

33.1bidetn, p. 24. Kant socotea că el a fost în măsură să instituie metafizica nu doar ca un domeniu de cercetare în care nu este loc pentru consideraţii ipotetice, ci, mai mult, ca o ştiinţă încheiată, în unul din pasajele finale ale prefeţei sale se spune că „metafizica este singura ştiinţă, care îşi poate permite o asemenea executare completă, şi anume în scurtă vreme şi cu eforturi reduse, dar unite, astfel încât posterităţii să nu-i mai rămână decât să întocmească pentru scopuri *didactice* totul după intenţiile ei, fără a-i putea rnări câtuşi de puţin conţinutul. Căci nu este decât *inventarul,* sistematic ordonat, a tot ceea ce posedă prin raţiunea pură" *(ibidem,* p. 26).

34.L. Blaga, *Despre conştiinţa filosofică,* Editura Facla, Timişoara, 1974, pp. 32-33.

35. Consideraţiile lui Blaga asupra condiţiei construcţiei metafizice aduc aminte de reflecţiile lui Wilhelm Dilthey, cel mai de seamă reprezentant al istorismului în gândirea germană de la sfârşitul secolului al XlX-Iea şi începutul secolului XX. Lui Dilthey, metafizica *i* se înfăţişează drept „o stranie creatură dual㔠. Spre deosebire de cercetările ştiinţifice, construcţiile metafizice caută şi propun soluţii ale „enigmei lumii şi a vieţii". Dar în opoziţie cu operele artistice şi cu credinţele religioase, ele încearcă să ofere asemenea soluţii cu mijloace teoretice, conceptuale şi le afirmă drept universal valabile. „Aspiraţia ei [a metafizicii - n.m., M.F.] este să soluţioneze enigma lumii şi a vieţii, în timp ce forma ei este valabilitatea universală. Cu o faţă se întoarce spre religie şi creaţie artistică, iar cu cealaltă spre ştiinţele particulare. Ea însăşi nu este nici ştiinţă, în sensul ştiinţelor particulare, dar nici artă sau religie." (W. Dilthey, *Esenţa filozofiei* [1907], traducere de R.G. Pârvu, Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 131-132.) Punctul de vedere al lui Blaga se situează într-o clară relaţie de continuitate cu poziţia lui Dilthey. Blaga propune o soluţie radicală a conflictului dintre aspiraţiile de valabilitate uni versală şi cele de dezvăluire a unor sensuri ultime, şi anume prin renunţarea deschis afirmată a metafizicii de a reprezenta o cunoaştere impersonală, cu valabilitate universală. Este surprinzător că, în dez voltările sale consacrate acestei teme, în *Trilogii* şi îndeosebi în *Despre conştiinţa filosofică,* Blaga nu-1 aminteşte pe Dilthey. Vezi în această privinţă Mircea Flonta, „Metafizica cunoaşterii şi sistem metafizic Ia

O POSIBILĂ DISCUȚIE INTRE BLAGA ŞI KANT

Lucian Blaga", *în Revista de Filosofic,* nr. 5-6, 1995, retipărit în *Meridian Blaga,* Casa Cărții de Ştiință, CIuj-Napoca, 2000.

36. îi datorăm lui Tudor Cătineanu o foarte sugestivă caracterizare a profilului mintal al lui Blaga, din acest punct de vedere : „Lucian Blaga îşi elaborează şi îşi evaluează propriul său sistem filosofic după chipul şi asemănarea operei de artă, a cărei primă condiție formală este, în expresia lui Tudor Vianu, «izolarea», în propria sa conştiință, sistemul filosofic al lui Lucian Blaga se instituie ca un început absolut şi ca un unicat, aşa cum un «început absolut» şi un unicat este, într-un sens şi până la un punct, opera de creație artistică" (T. Cătineanu, „Lucian Blaga şi filosofia istoriei", postfață la Lucian Blaga, *Ființa istorică,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 263).

Ideea kantiană a luminării

„Nu ştiu daca nu se poate garanta că obstacolele în calea unui bun examen al ideilor nu provin atât din faptul că spiritul este lipsit de ştiință, cât din faptul că el este plin de prejudecăți."

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et criîique,* 1695

„Căci regresul spre trecutul filosofici vrea şi trebuie să fie mereu în acelaşi timp un act al autocriticii filosofice. Mai mult decât oricând înainte, mi se pare ca a venit timpul ca prezentul nostru să se supună unei asemenea autocritici, să se aşeze în fața oglinzii luminoase şi clare pe care a creat-o epoca luminării... Secolul care a identificat şi a venerat în rațiune şi în ştiință cea mai înaltă putere a omului nu poate şi nici nu are voie sa fie pentru noi pur şi simplu unul apus şi pierdut."

Ernest Cassirer, *Die Philosophie der Aujklărung,* 1932

Câteva observaţii preliminare

Posteritatea a fixat locul aparte pe care îl ocupă opera lui Immanuel Kant în istoria gândirii filosofice caracterizându-1 pe profesorul Universității din Konigsberg drept întemeietorul *filosofici critice.* Kant a fost numit însă şi *filosoful luminării.* Ar fi, poate, mai potrivit să se spună că autorul celor trei *Critici* a fost unul din filosofii luminării. Prin idei şi orientări fundamentale ale gândirii sale, Kant se delimitează clar de iluştrii contemporani care au făcut faima filosofiei luminilor. El nu este deist, aşa cum este Voltaire, nu întemeiază moralitatea pe sensibilitate aşa cum face Hume, nu crede că omul este bun de la natură, aşa cum socoteşte Rousseau. într-o

eră intelectuală marcată de deism, *Critica rațiunii pure* va argumenta, cu o rigoare şi cu o minuțiozitate împinse până la limita pedanteriei, ca Dumnezeu nu poate constitui

obiectul unei cunoaşteri cu valoare obiectivă, în opoziție cu acei contemporani care ar putea fi calificați drept „raționaliști dintr-o bucată", Kant a despărțit clar întrebarea *Ce putem şti ?* de întrebările *Ce trebuie să facem ?* şi *Ce putem spera ? El* a contestat ceea ce „raționaliştii dintr-o bucată" ai vremii considerau drept ceva de la sine înțeles, şi anume că rațiunea teoretică este îndreptățită să ofere un răspuns la ultimele două întrebări în aceeaşi măsură în care ea este îndreptățită sa răspundă la prima dintre ele. în opoziție deopotrivă cu întemeieri încărcate de prestigiu ale moralității şi religiei prin rațiunea speculativă sau prin sentiment, Kant şi-a construit sistemul etic şi filosofia religiei prin raportare la ceea ce a socotit a f i o facultate distinctivă a ființei omeneşti, facultatea pentru care a consacrat denumirea de *rațiune practică,* în sfârşit, Kant a fost printre filosofii luminării un optimist *sui generis.* El a crezut în progresul libertății şi moralității, deşi a afirmat că „răul radical" *(das radikale Bose)* este încrustat o dată pentru totdeauna în natura omului, ca ființă în acelaşi timp liberă şi finită. Era, aşadar, de aşteptat ca autorul filosofici critice să formuleze propriul său răspuns la întrebarea „Ce este luminarea?". Răspunsul poate fi găsit într-un scurt articol cu acest titlu, scris în anul 1784. Textul va putea fi citit drept elaborarea unei observații pe care o întâlnim în prefața primei ediții a *Criticii rațiunii pure,* carte care apare trei ani mai inainte, în 1781. Referindu-se la „judecata matură a epocii, care nu se mai lasă înşelată de o ştiință falsă", Kant observă într-o notă de subsol:

> Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie sa i se supună. *Religia,* prin *sanctitatea* ei, şi *legislația,* prin *maiestatea* ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli întemeiate şi nu pot pretinde stima sinceră pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber şi public[2].

Sugestia mea este că răspunsul lui Kant la întrebarea „Ce este luminarea ? " conține tocmai justificarea pe care o dă filosoful dreptului de a supune religia şi legislația, ca realități istorice, examenului

critic *liber* şi *public* şi raţiunii omeneşti. Ceea ce oferă Kant este, de fapt, o încercare de a susţine îndreptăţirea unui examen critic public, desfăşurat „înăuntrul graniţelor raţiunii", a oricăror instituţii, forme de viaţă sau tradiţii, în textul articolului se fac referiri îndeosebi la dreptul oamenilor de a face uz de propria lor raţiune în examenul critic al formelor vieţii religioase, al instituţiilor religioase şi, într-o măsură mai mică, în examenul critic al legislaţiei.

Premisa întregii argumentări, o premisă neformulată ca atare, este cea a supremaţiei raţiunii, a calităţii ei de tribunal suprem îndreptăţit să judece, să accepte sau să respingă orice fel de pretenţii ce privesc cunoaşterea sau moralitatea. Este potrivit să ne oprim puţin asupra acestei premise, asumate în mod tacit în demersul lui Kant.

Recunoaşterea şi afirmarea autorităţii supreme a raţiunii este neîndoielnic unul din motivele dominante ale epocii de cultura şi ale mişcării filosofice desemnate prin cuvântul german *Aujklãrung.* Nu puţini dintre gânditorii reprezentativi ai epocii luminării au acceptat însă autoritatea raţiunii fără un examen critic prealabil al formelor şi capacităţilor acesteia, a întinderii domeniului ei legitim de aplicare. Altfel spus, ei au afirmat suveranitatea raţiunii într-un mod mai mult sau mai puţin necritic. Tocmai din această perspectivă putem înţelege cel mai bine radicalitatea demersului lui Kant, ca filosof al luminării. Punctul de plecare al operei sale de deplină maturitate, pe care o inaugurează *Critica raţiunii pure,* ar putea fi formulat astfel: *critica* în sensul originar al termenului (grecescul *krinen* semnifică *a distinge, a judeca, a supune judecăţii),* reprezintă unica sursă şi instanţă de întemeiere a unei judecăţi legitime. Dacă însă orice examen critic constituie un exerciţiu al raţiunii, înseamnă că primul pas al criticii va trebui să fie examenul critic al organului criticii, adică al raţiunii înseşi. Este tocmai sarcina pe care şi-a asumat-o Kant. în acest sens, s-ar putea aprecia că opera filosofică a lui Kant a însemnat ducerea până la capăt a ideii luminării, înfăptuirea deplină a programului filosofiei luminării, în gândirea lui Kant, filosofia critică şi filosofia luminării par să fie de nedespărţit. Secolul criticii este secolul luminării.

In ceea ce a numit *critica raţiunii,* Kant a mers pe o cale nouă, încă neîncercată, cea a *analizei.* Considerând cunoaşterea noastră despre lume, ca şi mobilurile ca determinaţii ale voinţei, drept ceva dat, filosoful şi-a propus să distingă şi să despartă m fiecare caz

componentele sensibile, empirice de cele pure, raţionale, *a priori.* Kant a identificat şi caracterizat, mai întâi, componentele empirice §i componentele pure, *apriori,* a căror reunire constituie cunoaşterea noastră prin experienţă[3]. Formulând conceptele şi principiile raţiunii teoretice pure, Kant a instituit instanţa menită să judece toate pretenţiile la o cunoaştere cu valoare obiectivă. Urmând aceeaşi cale, filosoful a distins între determinaţiile voinţei şi acţiunii oamenilor ca fiinţe naturale şi determinaţiile voinţei

şi acţiunii lor ca fiinţe autonome, libere. Raţiunea pură în calitate de sursă şi sediu al acelor determinaţii ale voinţei prin care omul se afirmă ca fiinţă liberă, ca fiinţă morală, este ceea ce Kant a numit *raţiune practică.* El a socotit principiile raţiunii practice, ca şi principiile raţiunii teoretice pure de altfel, drept legi pe care raţiunea şi le dă ei înseşi. Spre deosebire de orice reguli bazate pe experienţă, aceste principii poseda atributele necesităţii şi universalităţii. Pentru Kant, ele au o valoare absolută. Suveranitatea raţiunii teoretice şi practice pure rezidă tocmai în aceea că ea respectă şi urmează doar principiile sau legile pe care şi le dă ea însăşi. Raţiunea pura este în acest sens *autolegislaîoare.* A afirma că raţiunea pură este autolegislatoare este totuna cu a afirma că principiile ei sunt principiile supreme ale evaluării, ale judecăţii critice, atât în sfera cunoaşterii, cât şi în cea a moralităţii. Critica raţiunii teoretice pure şi critica raţiunii practice pure - nucleul operei filosofice a lui Kant - vor putea fi caracterizate, aşadar, drept întemeierea sau justificarea pretenţiei raţiunii de a constitui tribunalul suprem, o instanţă ale cărei sentinţe sunt definitive, în sensul că o instanţă de apel situată deasupra raţiunii pure nu mai este, în genere, posibilă. Nici un alt proiect de întemeiere a autorităţii raţiunii nu a avut o amploare şi ambiţii comparabile cu cele ale criticii kantiene a raţiunii pure.

Cum devine posibilă luminarea ca eliberare de sub tutelă

Orientarea generală a gândirii lui Kant, cântărită cu măsura epocii sale, pare să fi fost pronunţat antielitară. Kant sublinia, desigur, distincţia dintre „cei ce gândesc cu mintea lor" *(Seîbstdenkende)* şi gloată, formată din cei care sunt robi ai prejudecăţilor, care urmează

orbeşte tradiţia şi acceptă necritic dictatul autorităţilor exterioare de orice fel[4]. Dar el crede, totodată, că raţiunea, facultatea ce conferă fiinţei omeneşti autonomie, organul cercetării critice, există în stare latentă, ca dispoziţie, la fiecare membru al speciei. Educaţia intelectuală şi exerciţiul pot constitui, desigur, un stimulent important în dezvoltarea capacităţilor oamenilor de a face uz de propria lor raţiune. Ele nu sunt însă câtuşi de puţin suficiente pentru înfăptuirea acestui obiectiv. Decisive sunt, până la urmă, hotărârea individului de a-şi asuma condiţia de fiinţa liberă, autonomă, curajul său, care îi îngăduie să facă faţă presiunii şi forţei de intimidare pe care le exercită opinii larg acceptate, obiceiuri şi instituţii consacrate ca tradiţie. Iar tăria de caracter, cutezanţa de a te afirma ca *persoană* prin uzul acelei facultăţi a cărei exercitare face din om o fiinţă liberă, nu depind în mod hotărâtor de nivelul de instrucţie şi cultură. Gândirea critică, dar şi moralitatea, nu sunt pentru Kant mărimi ce variază monoton odată cu gradul de instrucţie şi de cultură şi, cu atât mai puţin, cu locul pe care îl ocupă indivizii pe scara socială[5]. Evidenţierea orientării antielitare a gândirii lui Kant mi se pare importantă pentru a înţelege mai bine de ce el acuză comoditatea sau lenea şi laşitatea drept principalele obstacole care împiedică ieşirea oamenilor din starea de minorat, o stare la care ei se condamnă singuri atât timp cât nu reuşesc să facă uz de propria lor raţiune. Imperativul kantian „Ai curajul de a te sluji de propria ta minte ! ", imperativ pe care filosoful îl numeşte „deviza luminării", reprezintă un apel adresat tuturor oamenilor. Este invitaţia adresată fiecărui om de a se împlini ca fiinţă omenească, de a deveni o *persoană.*

în textul care debutează cu formularea acestei devize, expresii ca *minorat, majorat, tutelă, tutori* merită, cred, întreaga noastră atenţie. Din punct de vedere civil şi legal membrii unei comunităţi se împart, cum se ştie, în majori şi minori. Prin dezvoltarea naturală a capacităţilor lor, ei încetează odată cu trecerea timpului să fie minori şi devin majori. Atingerea majoratului nu implică un efort deosebit şi nu va putea fi socotită, prin urmare, un merit personal. Altfel stau lucrurile dacă îi judecăm pe oameni din punctul de vedere al principiului suprem al raţiunii practice, principiul libertăţii. Ei pot fi împărţiţi acum din nou în minori şi majori. Sunt minori sau sub

tutelă toți cei care, datorită incapacității de a face uz de propria lor rațiune, acceptă fără examen critic opinii, obiceiuri, reguli de comportare, instituții, ierarhii consfințite prin vechime, tradiție şi autoritate. Ei sunt *sub tutelă* deoarece, în ochii lor, autoritatea supremă este ceva ce vine din afară: opinia dominantă, tradiția, instituțiile consacrate. Instanțe exterioare sunt *tutorii* lor. Individul iese de sub tutelă de îndată ce învață să se folosească de rațiune, recunoscând principiile acesteia drept singura sursă de autoritate necondiționată. El devine astfel *major* într-un sens superior al cuvântului. Epoca luminării sta sub semnul îndemnului eliberării de sub tutelă, al ieşirii dintr-un minorat în care oamenii se găsesc din propria lor vină. Emanciparea pe care o reprezintă pentru individ câştigarea capacității de a face uz de propria lui rațiune, prefacerea lui într-o ființă autonomă, liberă, într-o *persoană,* este rezultatul unui efort propriu, un efort care nu poate fi evitat sau cruțat în nici un fel prin asistența unor factori din afară, împotrivirile care trebuie învinse sunt uriaşe, căci socializarea individului nu este până la urmă decât procesul în care îi sunt inculcate, cu mijloace mai mult sau mai puțin autoritare, opiniile dominante, obiceiurile, datinile, moravurile şi respectul necritic față de anumite autorități, proprii ambianței umane în care se naşte şi creşte. Fără o energică sforțare şi fără foarte mult curaj ieşirea din minorat, scuturarea jugului prejudecăților este, aşadar, cu neputință.

Rațiunea este, într-adevăr, un principiu activ, care n-ar trebui să împrumute nimic de la simpla autoritate a altuia şi nici de Ia experiență, dacă este vorba de aplicarea ei *pură.* Dar indolența îi obligă pe foarte mulți sa calce mai bine pe urmele altora decât să-şi încordeze propriile lor forțe intelectuale. Astfel de oameni nu pot fi niciodată altceva decât simple copii ale celorlalți; şi dacă toți ar fi la fel, atunci lumea ar rămâne veşnic pe loc.[6]

Ceea ce nu înseamnă a contesta însemnătatea pe care o poate avea pentru emanciparea individului îndrumarea pe care o oferă exemplele bune. Se pune în mod firesc întrebarea cum poate fi înlesnită şi impulsionată ieşirea din minorat, eliberarea de sub tutelă a unui număr cât mai mare de oameni ?

Kant credea că în această privință este importantă, în primul rând, dobândirea şi extinderea libertății de exprimare publică a celor pe care îi numeşte *Selbstdenkende.* Ni se sugerează că îndemânarea de a face uz de propria rațiune se deprinde, de cele mai multe ori, prin ucenicie. Cei dispuşi să-şi asume efortul şi înzestrați totodată cu îndrăzneala necesară pentru a încerca ieşirea de sub tutelă au nevoie, înainte de toate, de modele pe care le pot oferi cei care sunt deja majori. Atât timp cât lipseşte libertatea de exprimare publică a judecății critice asemenea oameni nu îşi pot însă exercita influența lor eliberatoare. De aceea tocmai afirmarea libertății de expresie inaugurează era luminării. Kant o spune explicit: „Pentru această luminare nu se cere însă nimic altceva decât *libertate* ; şi anume cea mai nevătămătoare din tot ce s-o fi numind libertate, anume aceea de a face în toate privințele *uz public* de rațiunea sa". La adresa celor ce nesocotesc dreptul la exprimare liberă a opiniei, prin interzicerea discuției publice şi prin reprimarea judecății critice asupra a tot ce este rezultat al gândirii şi act al voinței oamenilor, independent de vechimea tradiției şi de înălțimea autorității care le proclamă, Kant nu găseşte cuvinte destul de aspre. El vorbeşte de „o crimă împotriva naturii umane a cărei determinare originară constă tocmai în această înaintare în luminare". O înaintare ce se exprimă în ieşirea de sub tutelă, în emanciparea pe care o ating toți aceia care nu mai recunosc o autoritate ce se situează deasupra principiilor sădite în propria lor ființă, principii pe care ajung să le recunoască şi de care învață să asculte.

Progresul luminării, acel progres în care Kant şi-a investit speranțele sale de mai bine pentru întreaga omenire, nu va putea fi însă decât unul lent. Lent, mai întâi, deoarece câştigarea libertății de exprimare publică pentru cei capabili să facă uz de propria lor rațiune este un drum pe care se înaintează pas cu pas. Mai mult, Kant pare să fi fost conştient că această înaintare nu va fi una liniară, ci una amenințată de reculuri, de reveniri la stări mai „barbare". Iar cursul evenimentelor i-a confirmat cele mai rele presimțiri pe care le-ar fi putut avea în această privință. Răspunsul lui Kant la întrebarea „Ce este luminarea ? " a fost scris şi publicat în ultimii ani ai domniei lui Friedrich al II-lea. Drepturile de exprimare publică pe care acest

monarh le-a acordat supuşilor săi, drepturi care i-au adus de altfel stima sinceră a lui Kant[7], au putut să fie apreciate mai bine abia după moartea sa. Urmaşul lui Friedrich cel Mare pe tronul Prusiei, Friedrich Wilhelm al II-lea, a inaugurat prin edictul său privitor la religie din iulie 1788 o campanie sistematică de prigonire a mişcării luministe. Publicarea cărții sale ***Die*** *Religion innerhalb aer Grenzen der blossen Vernunft* i-a atras lui Kant, pe atunci în vârstă de 72 de ani, o admonestare severă. Aceasta a fost o lecție pentru toți cei înclinați să creadă într-o înaintare rapidă şi irezistibilă a luminării. Dincolo de opreliști şi restricții, care limitează libertatea de exprimare, există însă şi un alt motiv care face ca această înaintare să fie una lentă. Acțiunea eliberatoare pe care o exercită discuția publică liberă a ideilor, instituțiilor şi tradițiilor îşi poate exercita influența doar în timp. Se cere o imensă stăruință, desfăşurata în perioade lungi de timp, pentru a reforma forme de viață şi instituții a căror funcționare de fiecare clipă nu este decât un îndemn la respectarea necondiționată a directivelor unei autorități ce se sustrage controlului criticii raționale. Kant, care a remarcat odată că omul este făcut dintr-un lemn strâmb, era de altfel destul de rezervat în aşteptările sale. A cere de la oameni înțelepciunea *(Weisheit),* înțeleasă drept utilizare practică pe deplin adecvată a rațiunii, i se părea a cere prea mult. Căci o asemenea utilizare presupune respectarea a trei maxime care, fiecare în parte şi cu atât mai mult toate împreună, exprimă pretenții deosebit de înalte: 1) gândire de sine stătătoare; 2) gândire în care, prin comunicare cu semenii, te situezi pe punctul lor de vedere, te pui în locul lor ; 3) gândire consecventă[8]. Din punctul de vedere al acestor cerințe, Kant a crezut, desigur, că încă mult timp va persista o deosebire între o elită şi restul oamenilor, în ipoteza că deosebirile vor putea fi vreodată şterse. Astăzi putem aprecia mai bine uriaşa inerție care se opune progresului luminării, aşa cum 1-a înțeles Kant. Chiar şi optimismul filosofului în ceea ce priveşte forța de antrenare pe care ar deține-o exercițiul rațiunii în discuția publică ne va putea apărea drept unul excesiv.

îmbunătăţiri graduale în condiţiile asigurării păcii civile

Convingerea lui Kant pare să fi fost că prefaceri cu adevărat revoluționare pot surveni doar în sfera activităților intelectuale ale oamenilor. Revoluții filosofice sau ştiințifice sunt posibile, dar nu şi revoluții în viața unei societăți. Este adevărat că o mişcare de răzvrătire poate înlătura uneori stăpânitori care îşi folosesc în mod arbitrar puterea. Dar eliberarea oamenilor de tirania prejudecăților, dobândirea capacității de a face uz de propria lor rațiune şi câştigarea sprijinului popular pentru îmbunătățiri graduale ale instituțiilor şi formelor de viață este o operă de lungă durată, într-o epocă dominată de înfruntarea dintre susținătorii Revoluției franceze şi adversarii ei ultracon-servatori, Kant şi-a afirmat încrederea că singura cale a schimbărilor îndrumate de rațiune în viața colectivităților omeneşti este calea reformei, întrebarea „revoluție sau reformă?" nu era în acele vremuri la ordinea zilei. Şi totuşi, Kant pare să fi sugerat un răspuns la această întrebare care va prilejui mai târziu intense şi prelungite înfruntări pe scena dezbaterilor politice şi filosofice[9]. Răspunsul său este conținut într-o distincție ce ocupă un loc central în scrierea asupra luminării, distincția dintre uzul public şi uzul privat al rațiunii. Kant numeşte *uz public al rațiunii* acea utilizare critică sau constructivă a rațiunii pe care o întâlnim la cel care comunică punctul său de vedere în probleme de interes general tuturor celor interesați. El are în vedere cu deosebire exprimările învățatului *(Gelehrte)* în fața publicului său, a lumii cititorilor. Prin expresia *uz privat al rațiunii,* Kant desemnează restricții în utilizarea rațiunii care trebuie impuse, crede el, persoanelor ce dețin funcții publice. Aceste persoane reprezintă verigi ale unui sistem de comandă-execuție cu structură ierarhică. Care este sensul acestei distincții şi care este miza ei? Ceea ce constatăm, la prima vedere, este că filosoful cere libertate neîngrădită de exprimare în fața lumii cititorilor şi, totodată, acceptă şi chiar recomandă îngrădirea ei pentru persoane ce ocupă funcții publice. Ofițerul, funcționarul sau preotul sunt obligați să execute dispozițiile superiorilor lor chiar şi atunci când au serioase obiecții

critice față de acestea. Cetățeanul trebuie să-şi îndeplinească acele obligații față de stat pe care i le prescriu legile în vigoare, chiar dacă are bune temeiuri să le socotească nedrepte. Expresia *uz privat al rațiunii* pare să sugereze că toți aceştia ar trebui să păstreze asemenea considerații critice doar pentru ei, adică să se abțină a le face publice. Altfel spus, aceste persoane nu ar trebui să se exprime public în chestiuni ce privesc îndatoririle lor de ordin instituțional. Conduita lor ar trebui să urmeze maxima exprimată în mod popular prin formula: „Gândeşte ce vrei, dar fă ce ți se spune". Nu se refuză însă, oare, în acest fel unui mare număr de oameni dreptul de a face uz public de rațiunea lor? Nu se contrazice, oare, Kant?

Pentru a obține unele clarificări va trebui să răspundem, mai întâi, Ia două întrebări: „Credea, oare, Kant că persoanele care ocupă funcții într-o ierarhie trebuie lipsite de dreptul de a face uz în mod public de propria lor rațiune ? " ; „Dacă nu credea acest lucru, atunci ce sens mai are distincția sa dintre uzul public şi uzul privat al rațiunii ? ".

Răspunsul la prima întrebare este unul categoric negativ. Kant distinge clar între calitatea unei persoane de a fi deținătoarea unei funcții publice şi calitatea sa de „învățat", în ultima calitate, ea are dreptul să comunice considerații critice precum şi propuneri de îmbunătățire în probleme de interes general tuturor membrilor colectivității. Ca verigă într-un sistem de comandă-execuție cu structură ierarhică, oricine va trebui să execute dispozițiile superiorilor, indiferent dacă le socoteşte raționale sau nu. Aceeaşi persoană, în calitate de „învățat", va avea însă dreptul şi chiar obligația morală de a comunica opiniei publice considerații critice şi propuneri de îmbunătățire, inclusiv considerații şi propuneri ce privesc instituția în care lucrează. Drepturile la folosire publică a rațiunii ale persoanelor ce dețin slujbe în instituții organizate ierarhic sunt aceleaşi ca şi cele ale tuturor semenilor lor.

Ce vizează, în acest caz, distincția pe care o face Kant între uzul public şi uzul privat al rațiunii ? Iată un răspuns concis la această întrebare: menținerea în orice fel de condiții şi situații a domniei legii, a ordinii şi a funcționării normale a instituțiilor publice. Pentru Kant pacea publică şi domnia legii reprezentau cel mai mare bun, tot

aşa cum pacea a fost socotită de el bunul suprem în relațiile dintre state şi dintre popoare. Acea societate a cetățenilor luminați la care visa Kant este societatea în care fiecare respectă legile, reglementările prescrise de instituțiile existente, execută dispozițiile pe care le primeşte ca membru al unei structuri ierarhice şi totodată are asigurat dreptul de a critica aceste legi şi reglementări, de a face orice fel de propuneri de schimbare şi îmbunătățire precum şi de a acționa pentru a obține un sprijin cât mai larg pentru înfăptuirea propunerilor proprii sau a altor propuneri pe care le sprijină. Dar oricât de mare şi de legitimă ar fi la un moment dat nemulțumirea unora față de anumite legi, reglementări instituționale sau dispoziții pe care trebuie să le execute în calitate de persoane cu funcții publice, Kant nu le va recunoaşte acestora dreptul la nesubordonare şi la revoltă. Convingerea lui neclintită a fost că pierderea va fi mai mare decât câştigul ori de câte ori preful schimbării va fi tulburarea păcii civile, afectarea gravă a funcționării normale a instituțiilor unei colectivități.

Oamenii cu stare de spirit revoluționară îl vor putea socoti pe Kant conservator, iar conservatorii drept un gânditor revoluționar, care nu acordă tradiției respectul ce i se cuvine. Kant nu a fost însă nici una, nici alta. Conflictul lui cu cei care acceptă, drept preț al schimbărilor ce se impun ca necesare celor ce sunt capabili să-şi folosească rațiunea, violența, suprimarea, fie şi provizorie, a domniei legii (anarhia), precum şi blocarea funcționării instituțiilor, cu toate consecințele ce decurg de aici pentru viața oamenilor, era unul ireconciliabil. Anarhia şi teroarea revoluționară erau în ochii săi nenorociri la fel de mari ca şi războaiele dintre state. Scopuri oricât de înalte nu le pot justifica. Frecvența şi amploarea acestora indică cel mai bine distanța la care se află omenirea în întregul ei sau o anumită comunitate de o „epocă luminată". Intransigența lui Kant în respingerea oricărei atingeri care ar putea fi adusă autorității legii şi ordinii publice a fost una extremă. El nu ar fi aprobat mişcările de nesupunere civică din vremuri mai apropiate. Poziția lui ne îndeamnă sa reflectăm, considerând balanța pierderi-câştiguri şi în lumina experiențelor mai noi, asupra bunei întemeieri raționale a acelor acțiuni şi mişcări care îşi propun sa forțeze înfăptuirea unor schimbări şi îmbunătățiri socotite necesare prin încălcarea legii.

IDEEA KANTIANĂ A LUMINĂRII

Kant nu a fost, totodată, un *conservator,* cel puțin în sensul curent al termenului. Există o tensiune evidentă între ideea kantiană a luminării şi conservatorismul social, politic, educațional sau religios. Nici o legislație, nici o tradiție, nici o instituție nu au în ochii lui Kant legitimitate şi drept la existență dacă ele nu se pot justifica în fața tribunalului rațiunii. Dar această atitudine va fi greşit înțeleasă dacă va fi interpretată drept ostilitate față de tradiție în genere. Punctul de vedere al lui Kant este că vor trebui acceptate şi susținute doar acele tradiții care trec cu succes examenul criticii raționale. Vechimea formelor de viața şi a instituțiilor, sprijinul pe care îl oferă acestora autoritatea secolelor sau a unei mari personalități, nu sunt suficiente pentru a asigura dreptul lor la existență şi la perpetuare. Tot ceea ce nu rezistă examenului critic al rațiunii merită, aşadar, să fie înlăturat. Din această perspectivă, lipsa de reverență a lui Kant pentru tradiții încărcate de prestigiul vechimii le-a putut apărea conservatorilor din vremea sa drept o poziție de-a dreptul subversivă. Şi aveau bune temeiuri să o privească în acest fel. într-adevăr, problema legitimării legislației va fi pusă de Kant în termenii următori : dacă poporul, colectivitatea care este supusă legilor, şi-ar impune aceste legi prin consensul membrilor ei luminați, capabili să facă uz de propria lor rațiune, atunci această legitimare va fi deplină. Ceea ce nu poate accepta o colectivitate de oameni luminați în toate cele ce privesc propria ei viață, nici o autoritate civilă, bunăoară un monarh, nu este îndreptățită să decidă. Voința acestuia, ca şi a oricărei alte autorități, are legitimitate numai în măsura în care este în acord cu voința supuşilor săi luminați. In toate cele ce privesc viața publică, cât şi în cele ce privesc ideile şi credințele oamenilor, *Caesar non est supra grammaticos*[10]. Libertatea de expresie şi de conştiință, unita cu toleranța, nu poate constitui un pericol pentru pacea civilă şi ordinea publică. Permisiunea acordată cetățenilor de a face uz de rațiunea lor în examenul critic liber al legislației existente şi în formularea de propuneri pentru îmbunătățirea ei nu poate decât să consolideze autoritatea legii. Kant credea că acolo unde este asigurată libertatea discuției asupra tuturor chestiunilor de interes general nu vor exista motive de îngrijorare în ceea ce priveşte liniştea publică şi unitatea obştei.

Afirmarea supremației rațiunii în dezbateri şi decizii ce privesc problemele vieții publice va promova o abordare de tip reformist: prin critică rațională şi propuneri constructive spre îmbunătățiri graduale, în condițiile menținerii păcii civile şi a ordinii publice. Libertatea criticii şi a inițiativelor reformiste precum şi domnia legii vor trebui să fie în egală măsură asigurate. Legile şi instituțiile vor trebui să-şi păstreze neatinsă autoritatea până ce vor fi reformate. Nimic nu le poate însă pune la adăpost de schimbări de îndată ce necesitatea reformării lor a fost recunoscută de rațiunea celor chemați să judece şi să decidă. Convingerea lui Kant a fost ca doar afirmarea tot mai puternică a vocației critice şi inovatoare a rațiunii poate conduce spre o societate mai umană, în acest sens, el va putea fi socotit un precursor al marelui curent al gândirii liberale europene.

Luminarea ca emancipare **religioasă**

Altfel decât în alte țări, în primul rând în Franța, luminarea nu a fost în Germania o mişcare de distanțare față de religie, ci, mai degrabă, o mişcare de emancipare religioasă. Ceea ce îi apropie pe exponenții ei de seamă este năzuința de interiorizare a religiei, de accentuare a conținutului ei moral, o tendință inaugurată deja de Reformă şi promovată de ceea ce am putea numi „spiritul general al protestantismului". Emanciparea a fost gândită nu ca emancipare *de* religie, ci drept emancipare *prin* religie şi ca emancipare religioasă. Una dintre dominantele evoluției intelectuale şi spirituale în secolul al XVIII-lea german, emanciparea religioasă, va căpăta expresia cea mai elaborată şi cea mai înaltă în filosofia religiei a lui Kant. Câteva sumare considerații istorice sunt în măsură să susțină această afirmație. Aşa-numita „teologie luministă protestantă" sau „teologie protestantă a luminării" a fost o mişcare de emancipare religioasă. Autori ca Hermann Samuel Reimarus şi Johann Salomo Semler distingeau religia adevărată, religia naturală sau lăuntrică ce îi uneşte pe toți oamenii ca ființe raționale şi sensibile, de religiile istorice şi confesionale care îi despart. Forma particulară de expresie pe care o

capătă religia naturală în cărțile de bază ale marilor confesiuni religioase va fi explicată de ei prin deosebirile în condițiile şi formele de viață proprii diferitelor comunități omeneşti. Distanțarea de ortodoxismul vechii teologii protestante se profilează în mod clar. Religiile şi bisericile vor fi socotite în primul rând forțe morale, iar educația morală va fi considerată principala menire a unei comunități religioase. Isus Cristos este înfățişat drept propovăduitor al unei învățături morale şi îndrumător pe calea vieții virtuoase. Semler, care a fost începând din anul 1753, profesor de teologie la universitatea protestantă din Halle, distingea între mărturia omenească a revelației, ce stă sub semnul timpului, şi cuvântul lui Dumnezeu. El prevenea împotriva confundării tradiției creştine orale şi scrise cu acest cuvânt al lui Dumnezeu. Religia naturală, înțeleasă în primul rând ca învățătură atemporală, morală, este instituită drept instanță de evaluare şi de critică a religiilor istorice[11].

Gândirea lui Gotthold Ephraim Lessing, un autor încă surprinzător de puțin cunoscut la noi, ilustrează foarte bine înțelegerea luminării ca emancipare religioasă, în evoluția spirituală a omenirii în general, în istoria ideilor şi credințelor religioase în particular, Lessing percepe şi relevă o mişcare treptată, dar irezistibilă, spre desăvârşire, spre absolut. Prin acest motiv fundamental al gândirii sale, el a fost socotit, pe drept cuvânt, precursorul idealismului german. Dezvoltarea conştiinței religioase are loc, pentru Lessing, prin depăşirea conținutului istoric limitat al religiilor pozitive. Acestea nu sunt decât forme imperfecte, trecătoare, care marchează progresul conştiinței religioase spre termenul său final care este religia naturală, înțeleasă drept religie a rațiunii *(Vernunftreligion).* Căci în succesiunea istorică a religiilor pozitive Dumnezeul religiei naturale i se dezvăluie în măsură crescândă omului, în acest sens dogmele religiilor pozitive nu sunt adevăruri absolute, cum susțineau şi susțin şi astăzi teologii conservatori, dar nici născociri arbitrare ale oamenilor, aşa cum sugerau deiştii vremii, în opoziție cu unii şi cu ceilalți, Lessing apreciază dezvoltarea religiilor pozitive, în succesiunea lor istorică, drept o educație progresivă a neamului omenesc[12]. Ca şi Kant, Lessing a considerat creştinismul drept cel mai de seamă pas care a fost făcut spre adevărul lăuntric pe care îl exprimă parțial şi

imperfect toate religiile revelate, în notele sale privitoare la „geneza religiilor revelate" această idee va fi exprimată cu o claritate ce nu lasă nimic de dorit:

Toate religiile pozitive şi revelate sunt, aşadar, în egală măsură adevărate şi false, în egală măsură adevărate deoarece pretutindeni a fost în egală măsură necesar ca oamenii să se pună de acord asupra a numeroase lucruri şi să realizeze înțelegere şi unitate în religia publică. în egală măsură false deoarece toate acelea asupra cărora se realizează un acord nu stau atât alături de ceea ce este esențial, cât îl slăbesc şi îl înlătură. Cea mai bună religie revelată sau pozitivă este cea care conține cele mai puține adaosuri la religia naturală, cea care limitează cel mai puțin efectele bune ale religie naturale[13].

Mesajul unei asemenea viziuni nu poate fi decât îndemnul la o deplină toleranță religioasă. Intr-o transfigurare poetică remarcabilă, acest mesaj străbate şi cunoascuta dramă a lui Lessing, *Naîhan înțeleptul.*

Ca şi Lessing, Kant a înțeles emanciparea religioasă drept ridicare de la religiile pozitive la *religia rațiunii,* în scrierile sale, acest Sk concept capătă însă contururi clare, schițate prin delimitarea netă ^\foță de conceptul deist al „religiei rațiunii". Una dintre concluziile ^*jore ale criticii kantiene a întinderii şi limitelor cunoaşterii cu Ne obiectivă este că Dumnezeu nu poate deveni obiect al rațiunii P^ N^speculative.

Existența lui Dumnezeu, precum şi enunțuri tart> j ^ >^ şi atributele sale ci nu pot fi întemeiate în limitele rațiunii ,un verdict distrugător îndreptat în egală măsură raționaliştilor de factură mai tradițională de a jnța printr-o fundamentare rațională a dogmelor otriva tentativelor unor raționalişti mai printr-o sumare argumentare constrângătoare fundamenta în acest fel religia iluzoriu tantă a al argumentelor deiste xîiectul unei religii întemeiate pe /a o lumii[0] ca elaborare nouă, originală în *.aniipure.* Religia „în limitele rațiunii" Hennann /neierea religiei pe moralitate^ aşadar pe religia

rațiunea practică. Omul ca ființă autonomă, ca ființa care acționează în mod liber, recunoaşte rațiunea practică drept autoritate supremă. Iar recunoaşterea autorității rațiunii înseamnă aceptarea supremației legii morale, ceea ce conduce inevitabil la religie. Religia, considerată în mod subiectiv, reprezintă pentru Kant „recunoaşterea tuturor îndatoririlor noastre ca porunci divine". Doar câteva cuvinte despre această „trecere" *(Vbergang)* de la moralitate la religie, una dintre temele centrale ale scrierii mai târzii a lui Kant, intitulată în mod semnificativ *Religia în limitele rațiunii pure.*

Țelul sau sensul ultim al acțiunii libere, al acțiunii conduse de rațiunea practică, este „binele suprem". Iar premisele necesare ale binelui suprem sunt existența lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului. Kant le numeşte *postulate ale rațiunii practice pure,* în sensul că numai existența lor face posibil binele suprem, înțeles drept reunire a purtării

virtuoase şi a fericirii. Dumnezeu, ca ființă perfectă, şi nemurirea sufletului primesc astfel o justificare practică (morală), dar nu o întemeiere teoretică. Ele sunt asigurate doar prin natura *a priori,* absolută, necondiționată a legii morale. Potrivit ideii binelui suprem, omul care urmează legea morală, care acționează în toate împrejurările „din datorie" *(aus Pflichî}* merită să fie fericit. Or, după cum se ştie, în lumea sensibilă conduita morală nu garantează o fericire proporțională. Iată de ce omul virtuos are cele mai puternice motive să creadă în intervenția reparatorie a unei puteri superioare. Această putere va trebui să fie atotştiutoare pentru a nu se înşela în ceea ce priveşte dreptul la fericire al fiecăruia, atotputernică pentru a putea înfăptui în mod constant o împărțire proporțională a fericirii şi sfântă pentru a o putea înfăptui fără greşeală. Suntem conduşi astfel la ideea ființei supreme, ca ideal moral şi drept garanție a ordinii morale, al triumfului final al moralității. „Aşadar, morala duce inevitabil la religie, extlnzându-se astfel spre ideea unui legiuitor moral, autoritar, situat în afara omului..."[14] Religia, înțeleasă drept credință în existența unui legiuitor suprem, are pentru Kant o substanță exclusiv morală. Omul care va urma imperativul moral doar în aşteptarea răsplății şi de frica pedepsei dincolo de mormânt nu va fi pentru Kant o ființă autonomă, liberă, şi, prin urmare, un subiect moral. Deoarece voința lui Dumnezeu este determinată doar de

^wfl^^^1

286

legea morală, a acționa potrivit voinței lui înseamnă a acționa potrivit prescripțiilor rațiunii practice pure, prescripții pe care le exprimă diferitele formulări ale imperativului categoric. Este tocmai sensul în care religia adevărată, religia rațiunii, va fi caracterizată de Kant drept „recunoaşterea tuturor îndatoririlor noastre drept porunci divine", înțeleasă în acest fel, religia nu va mai fi fundamentul moralității, ci doar o consecință de neevitat a acceptării dictatului necondiționat al legii morale.

Dacă credința religioasă nu are voie să contrazică rațiunea şi dacă progresul conştiinței religioase constă în ridicarea de la religia revelată, centrată pe cult, la religia rațiunii, al cărei nucleu îl constituie moralitatea, rezultă că străduințele autorului *Criticilor* vor fi îndrep-tarte spre o interpretare morală a religiei creştine, iar concluzia va fi că ea trebuie să fie curățată de tot ceea ce nu poate fi întemeiat prin rațiunea practică pură. în scrierea lui despre religie, Kant se va strădui să releve în tradiția creştină înțelesuri ce sunt în armonie cu imperativele legii morale, imperative pe care le va caracteriza drept *învățăturile cele mai sfinte ale rațiunii.* El va aprecia Biblia drept o scriere cu o uriaşă forța de înrâurire morală. Chiar şi istorisirile despre minuni ce pot fi întâlnite aici vor fi acceptate drept un mijloc de întărire a autorității mesajului moral[15]. Kant socotea că învățătura, ca şi acțiunile oricărei Biserici vor trebui să fie judecate în raport cu contribuția pe care o aduc la educația morală a credincioşilor. Chiar dacă numai credința bazată pe rațiunea practică poate răspunde preocupării morale, va trebui să ținem seama de slăbiciunea ființei omeneşti şi să apreciem tradiții religioase întemeiate pe dogme iyelate, în măsura în care ele nu resping interpretarea morală a tor dogme şi, în acest fel, progresul emancipării religioase, robă, bunăoară, rugăciunea dacă prin ea sunt consolidate morale, dar o respinge de îndată ce rostul ei va fi ,unei dorințe egoiste. Filosoful aprobă cuminecătura ca al unității comunității morale, dar o respinge în |ie a mântuirii sub control preoțesc. Este denunțată ^nța de a obține asistența şi grația divină prin nu prin efortul de a urca treptele ameliorării .d cultul în centrul vieții religioase, omul se

raţi
un^. ^>
filo

leagănă în speranța deşartă că Dumnezeu îl va face fericit fără ca el să se sforțeze să devină mai bun. O asemenea raportare a omului la Dumnezeu va fi comparată de Kant cu purtarea unui curtean care se străduieşte să obțină doar grația monarhului său. Prin gesturi exterioare, remarcă el în mod ironic, credinciosul crede că va putea să-şi exprime respectul pentru poruncile divine tară a mai fi nevoit să le urmeze. El va lăsa în grija binevoitoare a Providenței să facă din el un om bun în loc sa se străduiască să devină virtuos[16]. Faptul că filosoful a fost supus pentru această scriere mustrării autorităților prusace ale vremii nu este câtuşi de puțin surprinzător.

In opoziție cu confesiunile şi Bisericile istorice, religia rațiunii este singura credință religioasă universală. Cu înțelegera îndatoririlor noastre morale drept îndatoriri față de

Dumnezeu, credința religioasă este la îndemâna oricărui om, cât ar fi el de simplu, care îndrăzneşte să facă uz de propria lui raţiune. Iar dacă oamenii fac uz de raţiune, atunci ei au în egală măsură acces la adevărata religie. Dincolo de diversitatea dogmelor şi a riturilor prescrise de religiile istorice, ei vor putea despărți ceea ce este adevăr de rătăcirile fanatismului şi ale intoleranței raligioase. O consecință a emancipării înțeleasă în acest fel va fi o toleranță religioasă neîngrădită de nici un fel de considerații doctrinare sau de practică religioasă. Căci ceea ce îi desparte, din această perspectivă, pe oamenii cu adevărat religioşi din toate timpurile este neesențial, iar ceea ce îi apropie este cu adevărat fundamental. Religia, aşa cum a înțeles-o Kant, este deasupra timpului şi a locului. Mesajul ei răzbate prin religiile bazate pe revelație şi supraviețuieşte credințelor religioase care se schimbă odată cu locurile şi timpurile, cu împrejurările. Spre deosebire de acestea, ea nu are început şi sfârşit. Religia universală se impune drept consecință inevitabilă a recunoaşterii imperativelor raţiunii practice pure, imperative accesibile, în principiu, oricărei ființe omeneşti. Iar dacă, aşa cum spune Kant, determinarea originară a firii omeneşti este progresul raţiunii, urmează că luminarea va însemna întotdeauna şi emancipare religoasă.

Ce ne spune nouă ideea kantiană a luminării ?

Tragediile ultimului secol, crime îngrozitoare şi imense suferinţe, pot fi privite şi drept consecinţe ale investirii cu autoritate absolută a unor instanţe cum ar fi neamul, rasa, sângele, poporul muncitor, partidul unic, învăţăturile şi preceptele ce disting şi opun diferitele confesiuni şi religii. Proclamarea lor drept autorităţi supreme, absolute, înseamnă, în fapt, sustragerea deciziilor şi acţiunilor întreprinse în numele lor controlului critic al raţiunii. Dincolo de deosebirile dintre crezurile şi directivele de acţiune ale mişcărilor care încearcă să legitimeze prin apel la asemenea surse de autoritate, apropierile dintre mecanismele instituirii autorităţii lor sunt de-a dreptul izbitoare. Funcţionarea acestor mecanisme devine posibilă pe baza acceptării a cel puţin două presupoziţii. Prima este că viaţa individului îşi capătă sensul cel mai înalt şi finalitatea supremă prin subordonarea ei deplină faţă de o cauză colectivă, o cauză care prin însăşi natura ei nu poate fi decât obiect de adeziune necondiţionată, şi nu rezultat al reflecţiei critice[17]. Ţi se pare că faci uz de raţiune pentru a-ţi sluji cât mai bine neamul, pentru a promova cauza poporului muncitor şi a partidului, pentru a spori numărul credincioşilor religiei căreia îi aparţii, pentru a întări autoritatea învăţăturilor şi preceptelor ei caracteristice. Este însă de neconceput să faci uz de raţiune pentru a scoate la iveală şi a supune unui examen critic temeiurile care ar fi de natură să legitimeze cauza însăşi şi pretenţia ca ea ar reprezenta un imperativ absolut. Se lasă să se înţeleagă faptul că adeziunea individului la o cauză suprapersonală, în măsură să confere sens şi finalitate existenţei sale, s-ar realiza prin puteri originare ale sufletului situate dincolo de sfera de acţiune a judecăţii raţionale. Pentru toţi aceia în care asemenea puteri sunt treze şi active, subiect de discuţie şi de controversă va putea fi nu cauza însăşi, ci doar identificarea căilor şi celor mai potrivite mijloace pentru a o promova. A doua presupoziţie este că asemenea cauze, care pretind celor chemaţi să le slujească printr-o subordonare care implică anularea individualităţii, ce se exprimă înainte de toate în lipsa exerciţiului critic al raţiunii sau în renunţarea la acest exerciţiu,

îi opun cu necesitate pe aceştia acelor oameni care vor sluji o altă cauză. O sugestie majoră a ideii kantiene a luminării este că un consens universal este posibil doar între oameni luminaţi, capabili si deprinşi să facă uz de raţiunea lor. Corolarul necesar al acestei presupoziţii este că orice cauză care va fi sustrasă examenului critic şi sancţiunii raţiunii îi va diviza şi învrăjbi pe oameni. Ea îi avea drept adversari pe cei afectaţi, lezaţi prin promovarea ei. Aceştia vor trebui neapărat combătuţi, înfrânţi, neutralizaţi. Iar dacă opoziţia lor va fi una puternică, eficace, aşadar primejdioasă pentru cauză, ei vor

trebui să fie nimiciți[18]. Identificarea deplină cu cauza şi devotamentul necondiționat față de ea vor cere atunci renunțarea la milă şi compasiune față de cei ce nu aderă la ea sau i se opun, indiferent dacă este vorba de cauza neamului, a rasei sau a partidului unic. Este o constatare curentă ca resorturile afective cele mai profunde ale identificării individului cu o cauză suprapersonală, care va fi sustrasă examenului critic, stau în imaginea adversarului condus de o alta opțiune.

La întrebarea: „Cum devin grupuri mari de oameni, uneori chiar colectivități cuprinzătoare, adversari de neîmpăcat a căror religie va fi dominată de imperativul afirmării a ceea ce este perceput drept cauza proprie prin nimicirea celor care i se opun şi prin neutralizarea celor care nu aderă la ea?", răspunsul ne este la îndemână. Asemenea cauze colective exclusiviste, cauze care îi opun pe unii oameni altora într-un mod ce zădărniceşte concilierea şi compromisul, antrenându-i într-o confruntare în care singurele mijloace de a promova o cauză sunt cele a căror aplicare îi va face să sufere pe cei ce nu o împărtăşesc, nu se pot afirma decât prin anihilarea exercițiului critic al rațiunii. Să reflectăm un moment. Există oare drepturi şi aspirații legitime pe care ființe care au capacitatea de a se sluji de propria lor rațiune nu ar putea să le asigure şi, respectiv, să le înfăptuiască decât printr-o confruntare distrugătoare cu semenii lor? Cum ar fi posibile mişcările care propagă ura de rasă, de clasă, națională şi, cu atât mai mult, cum ar fi posibil ca aceste mişcări să genereze conflicte violente dacă ar fi ascultat glasul rațiunii care ne spune în mod limpede că, de îndată ce o colectivitate doreşte ca identitatea ei dată de limbă, cultură şi formele de viață proprii să fie

m

respectată, ea va trebui să recunoască prin fapte dreptul deplin al altor comunități de a-şi apăra şi dezvolta această identitate ? Cum ar putea adera de bunăvoie oamenii capabili să se slujească de rațiune la un principiu precum cel al luptei de clasă, un principiu a cărui aplicare conduce în mod inevitabil la represiune îndreptată împotriva celor care au putut dobândi prin muncă cinstită proprietate şi prosperitate ? Nu va dori oare orice om care gândeşte cu propria lui minte ca prosperitatea materială să fie proporțională cu priceperea, energia şi inițiativa investite de fiecare în activități cu caracter lucrativ ? Şi cum vor putea considera toți acei membri ai unei confesiuni care accepta constrângerea blândă a rațiunii că se pot apăra mai bine de prozelitism agresiv şi intoleranță confesională decât promovând ei înşişi cu consecvență toleranța şi bunăvoința față de cei ce împărtăşesc alte credințe ?

Experiențele tragice care au marcat secolul XX pot fi socotite drept o dureroasă confirmare a avertismentelor filosofici luminării privitoare la consecințele catastrofale pe care le poate avea nerecu-noaşterea, subminarea sau respingerea autorității rațiunii în sfera vieții publice, în statornicirea relațiilor dintre rase, popoare, comunități laice sau religioase, grupuri sociale cu interese sub anumite aspecte diferite. Nimic nu este mai primejdios decât a proclama drept instanțe supreme ale judecății şi acțiunii colective autorități care nu se pot legitima în fața tribunalului rațiunii. Odată cu suprimarea libertății de expresie publică şi, prin aceasta, a confruntării opiniilor, dispar şi premisele care fac posibil un consens bazat pe rațiune, singurul consens care poate aspira să devină unul universal, în lumina învățămintelor istoriei, cu deosebire a învățămintelor secolului care s-a încheiat, consecințele dezastruoase ale oricărei mişcări şi inițiative publice care proclamă principii sustrase discuției şi examenului critic al oamenilor luminați drept criterii supreme ale legalității şi moralității devin pe deplin previzibile. Dimensiunile dezastrului vor fi direct proporționale cu numărul şi fanatismul adepților unor asemenea mişcări şi inițiative. Iar natura principiilor invocate, interesele supreme ale neamului, ale poporului muncitor sau ale credinței drepte nu creează o diferență. Cu greu s-ar putea contesta că au existat şi există deosebiri, uneori pronunțate, de

opinii şi interese nu numai între indivizi, ci şi între grupuri şi colectivităţi omeneşti, şi că aceste deosebiri pot părea de neînlăturat. Neîndoielnic este însă că diferenţele de opinii vor putea fi atenuate, dacă nu înlăturate, prin examinarea critică a argumentelor fiecărei părţi, iar diferenţele de interese prin compromisuri raţionale, acele compromisuri prin care fiecare parte dă şi primeşte ceva. Auzim adesea spunându-se că o colectivitate este silită să recurgă Ia confruntare pentru a-şi prezerva identitatea şi intersele. Nu s-a putut însă niciodată argumenta în mod convingător că acest ţel nu ar putea fi asigurat pe calea compromisului, presupunând, desigur, că şi cealaltă parte va accepta o abordare raţională.

Ar mai fi de semnalat un fenomen deosebit de pervers, şi anume disprețul față de raţiune însoţit de o apologie a raţiunii, care nu rareori invocă mesajul filosofiei luminilor. Ceea ce disting ideologia şi practica regimurilor comuniste este preocuparea obsesivă pentru justificarea deciziilor şi acţiunilor politice prin temeiuri de natură raţională, „ştiinţifică", concomitent cu respingerea şi reprimarea exigenţei fundamentale a raţionalităţii, dreptul nelimitat la examen critic şi obligaţia asumării consecinţelor ce rezultă din acest examen. Proclamarea încrederii în raţiune şi a hotărârii de a urma calea raţiunii ni se dezvăluie astfel drept o dezgustătoare ipocrizie. Căci ce oare altceva este invitaţia insistentă la discuţia critică dublată de verdictul că „Partidul nu greşeşte şi nu poate să greşească" ? Şi ori de câte ori această autoritate, care uzurpă în mod ilicit primatul raţiunii, va primi o personificare evidentă, infailibilitatea va fi transferată asupra persoanelor[19]. Indivizi mărginiţi, chiar dacă abili, imorali şi lipsiţi de scrupule, se instituie astfel drept autorităţi absolute sub mantia unei ideologii care nu oboseşte să facă elogiul raţionalităţii. O prăpastie desparte spiritul luminării de pseudocultul raţiunii practicat de ideologia comunistă. Rezervele pe care le-ar putea avea intelectualii din zilele noastre față de acest spirit, rezerve hrănite de bănuiala uneori explicit formulată că el ar putea susţine tendinţe autoritariste sau chiar totalitare, relevă o elementară neînţelegere.

Este o constatare, chiar dacă nu una neapărat îmbucurătoare, că mesajul luminării, cu deosebire în forma exemplară pe care i-a dat-o

Kant, nu a lăsat urme adânci şi statornice în cultura, în opinia cultă dominantă şi în mentalitatea populară românească.

Preferința pentru tradițiile romantice şi postromantice în raport cu formele de gândire şi expresie ce stau sub semnul luminării şi al liberalismului este evidentă în procesul receptării culturii occidentale deja în secolul al XlX-lea. Influența spiritului romantic se făcea simțită atunci îndeosebi prin preocupările unor mari personalități creatoare pentru explorarea filonului mitologiei autohtone şi a literaturii populare. La începutul secolului **XX,** orientarea spre valori locale şi chiar tendința de a opune valori culturale specifice, locale, valorilor culturale universale va deveni una programatică. Năzuința de a da o expresie elaborată unei specificități culturale latente care se exprimă în manifestările trăirii artistice şi religioase la români, ca şi în forme de viață arhaice autohtone, capătă prestigiu şi se afirmă ca tendință dominantă. Ea a fascinat multe spirite cu pronunțate predispoziții creatoare. Să ne gândim la teologie, filosofie, critică şi istorie literară, la Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae, Nae lonescu sau George Călinescu. Rezerva unor personalități culturale de mare anvergură - dacă nu aversiunea lor afirmată - față de tradiția rațio-nalistă europeană nu putea să nu lase urme. Modelele de excelență pe care le-a propus şi le-a impus opera lor au generat o stare de spirit relativ difuză în opinia culturală dominantă la noi în epoca preco-munistă, comunistă (în limitele libertății de expresie caracteristice pentru diferitele perioade ale acesteia) şi postcomunistă. Am în vedere o stare de spirit sau o mentalitate culturală care se exprimă îndeosebi în ceea ce aş numi *preferințe stilistice,* preferința pentru un anume stil de gândire şi anumite forme de expresie[20].

Unui observator oarecum detaşat al scenei intelectuale româneşti nu-i poate scăpa ascendența netă a unui stil avântat, bogat împodobit, mustind de metafore şi sugestii, a unui fel de a scrie menit să antreneze în acelaşi timp mintea şi inima cititorului, sensibilitatea lui intelectuală şi estetică, față de stilul sobru şi argumentativ, care riscă să pară uscat, rece şi impersonal. El nu va putea să nu observe cât de largă este audiența unui discurs filosofic cu un marcat apel la trăiri existențiale în raport cu aceea a unui discurs teoretic detaşat, centrat pe analiză şi clarificări conceptuale, uneori chiar printre

intelectuali cu preocupări profesionale de natură ştiințifică şi tehnică[21]. Şî nu trebuie să fii deosebit de familiarizat cu preferințele publicului care citeşte cărți de filosofic, de teorie a culturii, a literaturii şi artei sau de ştiințe ale omului pentru a remarca faptul că audiența este sensibilă nu numai Ia ceea ce se spune, ci, cu deosebire, la felul cum se spune. Cititorul va fi adesea nu numai atras, dar şi convins mai degrabă de un „scris frumos" decât de o argumentare oricât de strânsă[22]. Să reținem şi străduința de a scrie mai „literar" a nu puțini dintre autorii de lucrări teoretice, care sunt înclinați să vină în

întâmpinarea gustului publicului cult pentru a câştiga o audienţă cât mai largă.

Un indiciu important al raportării la valorile raţionalităţii îl constituie, fără îndoială, percepţia semnificaţiei intelectuale a cercetării ştiinţifice, o întruchipare exemplară a exerciţiului critic al minţii omeneşti. După câte poate să-şi dea seama oricine urmăreşte pronunţările unor personalităţi consacrate drept autorităţi intelectuale precum şi dezbaterea de idei, opinia despre ştiinţă care rămâne dominantă la noi pare să oscileze între indiferenţa cuvenită unor activităţi puţin semnificative din punct de vedere cultural şi subestimarea sau contestarea puternic colorate afectiv. Raţiunile pe care se sprijină în acest caz lipsa de interes sau chiar ostilitatea sunt rareori formulate explicit. Ni se sugerează că rezultatele cercetării şi gândirii ştiinţifice sunt lipsite de atribute distinctive ale creaţiei majore, cum ar fi mesajul existenţial, potenţialul axiologic, o intensă reverberaţie afectivă[23]. Universalitatea valorilor ştiinţifice întăreşte impresia că ele s-ar integra mai degrabă în orizontul instrumental al civilizaţiei tehnice decât în cel al culturii. Se lasă să se înţeleagă faptul că a sta sub îndrumarea unei raţiuni reci, impersonale înseamnă a sta sub semnul mediocrităţii, în medii intelectuale influente, demnitatea culturală pare să fie asociată cu infraraţionalul sau cu supraraționalul. Marile idei nu ar avea nevoie să fie sprijinite prin producerea de temeiuri şi argumente. O argumentare sistematică este resimţită drept prozaică, posacă, plictisitoare, până la urmă drept probă a lipsei de spirit. Intelectuali rafinaţi freamătă când citesc o propoziţie cum este cea a lui Cioran: „în afară de poezie, metafizică şi mistică nimic n-are nici o valoare"[24]. Aceasta este, totuşi, o remarcă ocazională a unui

KANT ÎN LUMEA LUI ŞI ÎN CEA DE AZI

t

gânditor altminteri dubitativ, relativist şi sceptic, chiar dacă ea sugerează că a gândi sub semnul raţiunii înseamnă a gândi sub semnul mediocrităţii. Surprinzător mi se pare însă ecoul puternic pe care 1-a stârnit, după 1990, publicarea unora dintre „cugetările" lui Petre Ţuţea, nu puţine pătrunse de o adversitate viscerală faţă de spiritul ştiinţific în genere si faţă de valorile moderne ale raţionalităţii. Căci fervoarea şi radicalitatea negaţiei acestui fundamentalist religios, discipolul cel mai ortodox al lui Nae lonescu, nu îşi poate găsi perechea decât în starea de spirit a primilor creştini, care aşteptau sfârşitul iminent al lumii. Să susţii la sfârşitul mileniului al doilea că, făcând abstracţie de preocupările practice, raţiunea şi ştiinţa nu sunt demne de interes, că ele sunt oricum lipsite de valoare fiindcă nu ne deschid accesul spre absolut[25], pare o curiozitate. Să fii însă privit de figuri intelectuale proeminente şi receptat în cercuri largi ale intelectualităţii literare şi artistice drept un „înţelept", un „Socrate al românilor", este însă un simptom demn de atenţie, în mod programatic, Ţuţea nu argumenta. El pronunţa sentinţe. Este o linie de conduită care continuă să se bucure de prestigiu în unele medii intelectuale româneşti. Manifestările ei sunt dintre cele mai variate şi pot fi întâlnite la tot pasul, de la dictonul cu mare circulaţie „creierul este lacheul inimii", până la o manieră caracteristică de tratare a unor subiecte academice. Un exemplu ni-1 oferă cuprinzătorul „Cuvânt înainte al traducătorului" la o recentă traducere românească a *Meditaţiilor metafizice* ale lui Descartes. Scutindu-se de ostenelile unei argumentări laborioase, prin raportare la o porţiune cât de cât semnificativă dintr-o uriaşă literatură de comentarii şi exegeză care nu a lăsat nimic necontroversat, autorul afirmă că opera filosofului francez, cu deosebire metafizica lui, ar reprezenta „împlinirea unei misiuni de restauraţie catolică, o antireformă şi antirenaştere". Descartes ar fi „condiţionat" valabilitatea ştiinţei prin „punerea ca premisă a axiomei existenţei lui Dumnezeu"[26]. Asemenea consideraţii, formulate într-un stil apodictic, autoritar, culminează prin enunţarea a ceea ce autorul numeşte „axiomă carteziană" : „Căci ştiinţa adevărată şi mare nu poate fi edificată decât pe această premisă a existenţei lui Dumnezeu, numai Dumnezeu ne asigură în fiecare clipă existenţa şi ne garantează valabilitatea adevărului

ştiinţelor omeneşti"[27]. Se pot formula, desigur, numeroase rezerve şi obiecţii, atât cu privire la o asemenea caracterizare a poziţiei lui Descartes, cât şi, îndeosebi, în ceea ce priveşte caracterul îndreptăţit al punctului său de vedere, în istoria gândirii moderne, Kant a fost primul care a pus discuţia relaţiei dintre ştiinţă şi credinţă pe noi baze prin încercarea sa, întreprinsă cu atâta răsunet, de a delimita domeniul raţiunii teoretice de cel al raţiunii practice, imperiul cunoaşterii de cel al moralităţii şi religiei. Fie şi numai viabilitatea şi înrâurirea pe care a avut-o şi o are până astăzi tradiţia de gândire inaugurată de Kant, ar recomanda mai multă prudenţă în abordarea unui asemenea subiect. Nu sunt, oare, datori cei care contestă separarea sferelor cunoaşterii şi credinţei, la mai bine de două sute de ani după Kant, să ia asupra lor provocarea unei argumentări susţinute ?

Cât priveşte relația mentalității populare cu spiritul luminării, nimic nu o exprimă mai bine decât reprezentările despre relația omului cu divinitatea, reprezentări ce configurează profilul religiozității într-o anumită colectivitate. In scrierea sa despre religie, Kant deplânge tendința foarte răspândită de a privi practicile religioase nu drept tot atâtea prilejuri de reflecție morală şi de îmbunătățire a conduitei, ci drept căi prin care credincioşii încearcă să câştige bunăvoința divinității, în scopul satisfacerii intereselor lor egoiste. Filosoful avertiza în această privință distingând „slujirea morală a lui Dumnezeu" *(officium liberian)* de „slujirea lui Dumnezeu pentru răsplată" *(officium mercenarium).* Omul luminat este cel ce îl slujeşte şi îl venerează pe Dumnezeu străduindu-se să dea ascultare legii morale[25].

Astăzi, la noi, o înțelegere foarte răspândită a sensului şi finalității practicilor religioase stă într-un contrast ironic cu ideea kantiană a luminării. Mulți credincioşi înclină să perceapă prezența divinității înainte de toate în evenimente excepționale, ieşite din comun, cu deosebire în miracole. Numeroase mărturii par să indice o evoluție a religiozității potrivnică spiritului luminării. In loc să se contureze tot mai clar, distincția dintre credința religioasă şi superstiție pare să se şteargă tot mai mult. Numeroase apeluri de natură religioasă lasă să se înțeleagă sau afirmă în mod fățiş că acele îmbunătățiri ale vieții oamenilor care devin posibile numai prin schimbarea conduitei în viața de fiecare zi, prin afirmarea unei noi morale a muncii, a

corectitudinii, a spiritului cetățenesc ar putea fi obținute prin implorarea bunăvoinței lui Dumnezeu. Ce altă semnificație pot avea chemări la practici religioase cum sunt cele ale grupurilor de inițiativă care utilizează formula „Dumnezeu salvează România" decât de a hrăni iluzia că situația economică şi socială ar putea să cunoască o schimbare miraculoasă în bine, una prin nimic meritată ținând seama de eforturile proprii ? Şi prin ce se deosebesc de reprezentările animiste reprezentările despre relația omului cu divinitatea ale celor care cred, astăzi, că ar fi suficient ca un număr cât mai mare de oameni să se roage la o anumită oră pentru a fi evitat un devastator cutremur de pământ? Aproape zilnic mediile de informare relatează atitudini, fapte ce relevă o mentalitate premodernă, o mentalitate care substituie credinței religioase speranțe superstițioase de tot felul. Succese sau eşecuri cotidiene la un concurs, într-o afacere, Ia o competiție sportivă sunt atribuite asistenței sau lipsei de asistență a divinității. Studenți prezenți la ceremoniile simbolice de inaugurare a unei biserici în incinta Universității Politehnice Bucureşti apreciau că aceasta le va fi de folos „măcar la restanțe"! Aflăm că zeci de oameni ce se pretind credincioşi încearcă zilnic să-şi sporească şansele de succes la jocurile de televiziune bingo atingând cu cartoanele de joc racla Preacuvioasei Paraschiva depusă în Catedrala Metropolitană din Iaşi (! !). Asemenea tentative grosolane de a „instrumentaliza" divinități concepute antropomorfic în scopuri ce nu au nimic comun cu credințe şi aşteptări ce ar putea fi numite *religioase* pot fi întâlnite la tot pasul. Nu suntem informați ca autoritățile bisericeşti sau membri ai clerului s-ar fi delimitat de ele. Ceea ce va atrage în mod deosebit atenția unui observator din afară este separarea valorilor religioase de cele morale într-o viziune prea răspândită asupra religiozității. „Sfințirea" localurilor instituțiilor publice este o practică tot mai frecventă. Este greu de înțeles ce au în vedere şi aşteaptă inițiatorii unor asemenea ceremonii în lipsa oricărui efort vizibil de îmbunătățire a moralității slujitorilor acestor instituții. A-ți face cruce atunci când treci prin fața unei biserici, cu gândurile adesea îndreptate în altă parte, pare important; să nu minți, să nu înşeli, să nu nesocoteşti drepturile şi demnitatea altor ființe omeneşti - ceva mai puțin demn de atenție. Mulți oameni

care îşi declară sus şi tare credinţa şi fac din ea un titlu de mândrie nu par să fie deloc conştienţi că ceea ce ne angajează şi ne obligă din punct de vedere religios sunt, mai întâi, deciziile noastre cotidiene[29]. Tocmai conştiinţa că un crez religios se exprimă în modul în care trăim, în ceea ce acceptăm sau respingem, în ceea ce facem sau nu facem, pare să lipsească multora dintre cei ce îl afirmă. Nimic nu sfidează mai mult ideea kantiană a luminării decât o asemenea desprindere de orice semnificaţie morală a unor reprezentări, aşteptări şi practici socotite religioase.

Formularea dată de către Kant devizei luminării - *„Sapere aude!* " (Ai curajul să te serveşti de *propria* minte !) - este un îndemn care nu a pierdut nimic în stringenţă şi actualitate. Multe dintre nenorocirile şi suferinţele pe care le-a îndurat şi le îndură omenirea pot fi puse pe seama nesocotirii acestui îndemn al celui care a fost numit *filosoful luminării.* Dacă privim spectacolul lumii, astăzi, la începutul unui nou mileniu, va trebui să cădem de acord că nu trăim într-o epocă luminată. Nu este însă, poate, prea târziu să păşim pe calea ce conduce spre ea.

Note

1. Vezi K.R. Popper, „Immanuel Kant: Der Philosoph der Aunclărung". Este vorba de textul publicat în 1957 ca introducere Ia traducerea germană a lucrării *Societatea deschisă şi duşmanii ei.* Acest text a fost preluat sub titlul „Critica şi cosmologia kantiană" la capitolul 7 al cărţii Iui Popper *Conjecturi şi infirmări. Creşterea cunoaşterii ştiinţifice,* traducere de C. Stoenescu, D. Stoianovici, FI. Lobont, Editura Trei, Bucureşti, 2001.

2. I. Kant, *Critica raţiunii pure,* trad. N. Bagdasar, El. Moisuc, ediţia a IlI-a, îngrijită de Ilie Pârvu.

3. Strategia urmată de Kant în înfăptuirea programului său de critică a raţiunii teoretice sau speculative, a raţiunii implicate în constituirea cunoaşterii noastre despre lume, este sugerată deja în cel de-al doilea alineat al „Introducerii" sale la ediţia a doua a *Criticii raţiunii pure:* „Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experienţă. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experienţă să fie un

4.

compositum din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-1 distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupră-i şi abili de a-1 separa" *{op. cit.,* p. 40). Acest „lung exercițiu" reprezintă tocmai munca pregătitoare în vederea unei critici a rațiunii pure.

4. Sunt cei pe care pare să-i aibă în vedere Kant atunci când vorbeşte despre „judecata mulțimii, a căror încuviințare îl face pe filosof să roşească, dar care-1 încântă pe neghiobul dornic de popularitate şi îl face să stăruie în eroare" (Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiință,* trad. M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura AU, Bucureşti, 1996, p. 55).

5. Mulți comentatori sunt de acord că în acest punct Kant a resimțit puternic influența răsunătoarei contestări de către Rousseau a unei credințe dominante încă din epoca Renaşterii, anume, credința că instruc ția şi cultura sunt premisele fundamentale ale moralității.

6. Immanuel Kant, *Logica generală,* trad. Al. Surdu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 131.

7. Filosoful nu va ezita să numească epoca luminării epoca lui Friedrich cel Mare. Referindu-se la ceea ce a făcut regele care s-a înconjurat de filosofi pentru asigurarea dreptului cetățenilor de a-şi folosi în mod public rațiunea, Kant vorbeşte de „o pildă minunată, în care nici un monarh nu a premers aceluia cinstit de noi". Nu putem trece cu uşurință peste această apreciere. Ea vine din partea omului care afirmă că dacă nu este o datorie să spui public orice adevăr, apoi tot ce spui trebuie să fie adevărat.

8. Vezi Immanuel Kant, „Anuiropologie in pragmatischen Hinsicht", în Immanuel Kant, *Werke,* voi. X, W. Weischedel (ed.), *Wissenschaftliche Buchgesellschaft,* Darmstad, 1983, p. 511, şi Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare,* trad. V.D. Zamfirescu, Al. Surdu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 189. Rămân îndatorat dlui dr. Hans-Klaus Keul, care mi-a atras atenția asupra acestor pasaje.

9. Istoria social-democrației occidentale, bunăoară, a stat mult timp sub semnul acestei dezbateri.

10. „Cezarul nu stă deasupra gramaticienilor." Se spune că arhiepiscopul Placentius şi-ar fi permis să atragă atenția împăratului Sigismund de Luxemburg (1368-1437) asupra unei greşeli gramaticale a celui din urmă. La pretenția împăratului *Ego sum Rex Romanus et supra gram-maticam* („Eu sunt rege roman şi mai presus de gramatică"), prelatul ar fi replicat: *Caesar non est supra grammaticos.*

11.

11. în a sa *Philosophie der Aufklărung,* Emst Cassirer a fonnulat programul teologiei luministe protestante în următoarele cuvinte: „Căci între

moralitate şi religie nu poate şi nu are voie să existe o diferență radicală. Acolo unde cele două intră în contradicție, acolo unde mărturia Sfintei Scripturi contrazice în mod nemijlocit mărturia conştiinței morale, acest conflict trebuie să fie soluționat în aşa fel încât primatul necondiționat al conştiinței morale să fie asigurat" (E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklărung,* 2, Verlag J.C.B. Mohr/Paul Siebeck/Tubingen, 1932, p. 223).

12. Tema ocupă un loc central în textul lui Lessing *Erziehung des Menschengeschlechîs* (1780). Pentru un comentariu instructiv şi accesi bil, vezi articolul „Lessing" din lucrarea lui W. Windelband, *Filosofia iluminismului german,* trad. V. Muscă, Editura Decalog, Satu-Mare, 1997, pp. 127-137).

13. K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten, Bd. III Neuzeit bis Kanî,* Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1990, pp. 475-476.

14. Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure,* traducere de Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 11. Pentru o caracterizare a relației dintre răspunsul dat de Kant la întrebarea „Ce trebuie să fac ? " (tema filosofiei morale) şi răspunsul său Ia întrebarea „Ce pot spera?" (tema filosofici religiei), vezi şi O. Hoffe, *Immanuel Kant,* Verlag C.H. Beck, Munchen, 1988, îndeosebi pp. 247-258.

15. Vezi în această privință o remarcă scrisă de Kant pe o foaie separată, care se afla în păstrare la Universitatea din Konigsberg, remarcă repro dusă în Fr. Paulsen, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre,* Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1898, p. 48.

16. Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure,* ed. cit., pp. 222-227. Judecata finală a filosofului cu privire la asemenea practici va fi una deosebit de aspră: „Tot ceea ce omul crede că poate să mai facă pentru a fi plăcut lui Dumnezeu, în afara unei purtări bune, este doar fanatism religios şi un fel rău de a-I sluji pe Dumnezeu" (p. 225).

17. Asemenea teme au fost afirmate cu vehemență de ideologii extremei drepte româneşti. Nae lonescu, omagiat adesea drept gânditorul care a înfăptuit trecerea de Ia o filosofie academică de factură occidentală la „filosofia românească", se exprimă în această privință într-un mod lipsit de orice echivoc. Interesele națiunii trebuie să constituie instanța supremă a judecății, deciziei şi acțiunii deoarece tocmai prin ele se dezvăluie absolutul unei comunități etnice. Raționalismul şi indivi dualismul sunt caracterizate drept adversarii ei cei mai redutabili, în sensul spiritualității ortodoxe - susținea Nae lonescu - nu există decât

18.

comunități, şi nu indivizi- Individul este dator să se subordoneze în mod deplin nevoilor comunității şi să fie gata să se jertfească pentru comunitatea de neam, la fel ca şi celulele pentru supraviețurea organismului (vezi Nae lonescu, *Rom vânturilor 1926-1933,* Editura Hyperion, Chişinău, 1933). Caracterizând națiunea în conferințele sale despre „fenomenul legionar", Nae lonescu afirmă: „Cel mai mare colectiv din care face parte omul este națiunea... Biserica şi națiunea la noi, ortodocşii, se suprapun... Pentru individ, adică şi istoric, națiunea este un absolut" (Nae lonescu, *Fenomenul legionar,* Antet XX Press, Bucureşti, 1993, p. 52). Sugestia că identitatea autentică este cea colectivă şi nu cea individuală apropie, de fapt, ideologia extremei drepte de mesajul marxism--leninismului şi al altor ideologii „revoluționare".

18. Acelaşi Nae lonescu sublinia că o națiune nu va putea supraviețui şi nu se va putea afirma decât în confruntare cu altele : „Caracterul națiunii: *ofensiv* şi *imperialist* prin excelență, adică un organism care nu poate trăi decât în expansiune, viață, dinamism... Prin urmare, cel care vrea să-1 realizeze pe Dumnezeu nu o va face decât cucerind în afară, strângând de gât pe altul, deci națiunea este dinamică, este viață ofensivă şi imperialistă" *(Fenomenul legionar,* ed. cit., p. 53).

19. Iată doar un singur episod edificator. Predând studenților, la începutul anilor '50, un distins fizician român a făcut în treacăt observația că orice cercetător se poate înşela. Unul dintre studenții de față a întrebat atunci dacă Stalin, proclamat de către propaganda oficială cel mai mare om de ştiință al tuturor timpurilor, poate şi el să greşească. Ce se putea răspunde ? Să ne amintim ce ar fi însemnat, în ani mai apropiați, punerea în discuție, fie şi cu cele mai bune argumente, a unei singure aserțiuni sau decizii a „conducătorului".

20. Pentru observații critice importante, care nu au suscitat însă, din păcate, o dezbatere mai largă, vezi A. Marino, *Politică şi cultură,* îndeosebi secțiunea „O nouă cultură română", Editura Polirom, Iaşi, 1996.

21. Pentru o dezvoltare a acestei teme, vezi M. Flonta, *Cum recunoaştem pasărea Minerveî ? Reflecții asupra percepției filosofici în cultura românească,* Editura Fundației Culturale Române, Bucureşti, 1998, îndeosebi capitolul „Două culturi filosofice".

22. Aceasta ne aduce aminte de o remarcă a lui Kant, în „Cuvântul înainte" al *Prolegomenelor* sale: „Nu este dat oricui să scrie într-un mod atât de subtil şi totodată atât de atrăgător ca David Hume, sau atât de temeinic şi totodată atât de elegant ca Moses Mendelssohn; însă îmi place să cred că aş fi putut şi eu să dau expunerii mele o accesibilitate mai mare, dacă m-aş fi mulțumit să schițez un plan şi să-i îndemn pe alții să-1 dezvolte şi nu mi-ar fi stat la inimă binele științei care mă preocupă de atât de multă vreme" *(op. cit.,* p. 58).

23.

IDEEA KANTIANA A LUMINĂRII

23.Pentru considerații mai ample asupra acestei teme, vezi *Cum recunoaştem pasărea Minervei,* ed. cit., îndeosebi pp. 115-133.

24. E.M. Cioran, *Țara mea,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 27.

25. Iată doar câteva exprimări semnificative în acest sens : „Intelectul nu e dat omului, după părerea mea, ca să cunoască adevărul, ci ca să *pri mească* adevărul. Iar dacă adevărul este unul singur, fiind transcendent în esența lui, sediul lui nu e nici în știință, nici în filosofie, nici în artă" *(321 de vorbe memorabile ale lui Pene Țuțea,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 19). „Eu sunt de părere că apogeul Europei nu e la Atena, ci în Evul Mediu, când Dumnezeu umbla din casă în casă." *(Ibidem,* p. 36.) „Ca sa fii cu adevărat liber, trebuie să înlocuieşti infinitul şi autonomia gândirii cu credința în Dumnezeul creştin..." *(Ibidem,* p. 66.) „între un laureat al premiului Nobel care nu s-a idiotizat complet şi a rămas religios şi un țăran analfabet nu există nici o diferență." *(Ibidem,* p. 93.) Ce credea un om cu asemenea convingeri despre Kant şi despre luminare? „Eu am citit *Critica rațiunii pure* ca student şi am înlemnit de emoție. Acum am față de ea, ca mistic biblic, considerația pe care am avut-o față de *Informația Bucureştiului." (Ibidem,* p. 61.)

26. R. Descartes, *Meditații metafizice,* trad. Ion Papuc, Editura Crater, Bucureşti, 1999, p. XXXII.

27. Ibidem, p. XXXIV.

28. Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure,* ed. cit. p. 249.

29. Nu i se poate, desigur, imputa credinciosului de rând că nu a luat cunoştință de imperativul categoric kantian. Mai greu am putea crede că lui nu i-au ajuns la urechi cuvintele predicii de pe munte a lui Isus: „Tot ceea ce vreți să vă facă vouă oamenii trebuie să le faceți voi lor".

30.

Publicaţii ale autorului despre Kant

„Analytisch bei Kant", *Kant-Studien,* 2/1976, pp. 210-215. „Newtonische Physik und reine Naturwissenschaft in der Kritik der reinen

Vernunft", în G. Funke (ed.), *Akten des 5 Internationalen KantKongresses,*

partea I, Bouvier Verlag, Bonn, 1981, pp. 22-26. „Ideea ştiinței naturii în *Critica rațiunii pure", Revista de Filosofie,* 4/1981,

pp. 440-450. „O explicație a conceptului «fizică pură» în *Critica rațiunii pure",* în

(coord.) Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, *Immanuel Kant,*

200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure, Editura Academiei,

Bucureşti, 1982, pp. 38-51. *„Prolegomenele* şi *Critica rațiunii pure",* Studiu introductiv la traducerea

românească a *Prolegomenelor,* Editura Ştiințifică, 1987, Bucureşti,

ediția a Il-a, Editura AII, Bucureşti, 1996. „Transzendentalphilosophie und moderne kategorielle Analyse", în Rodica

Croitoru (ed.), *Kant and the Transcendental Problem,* Editura Universității

Bucureşti, 1991, pp. 80-102. „Zwei Erkenntnisbegriffe", în Rodica Croitoru (ed.), *Critic and Doctrinal*

in Kant, Editura Universității Bucureşti, 1992, pp. 35-43, şi *Noesis,*

voi. XVIII, 1993, pp. 85-93. „Fîlosofle critică şi construcție metafizică", *Revista de Filosofie* 5/1993,

pp. 445-451. „Kant în cultura filosofică românească", *Revista de Filosofie* 6/1994, text

dezvoltat în volumul *Cum recunoaştem pasărea Minervei ? Reflecții*

asupra percepției filosofiei în cultura românească, Editura Fundației

Culturale Române, Bucureşti, 1998. „Allgemeine Naturgesetze : Kant versus Newton? ", în *Noesis,* voi. XXII,

1997, pp. 115-122. *Traducere şi comunicare culturală. Cărări înguste şi dileme ale traducerii filosofice,* conferințele Academiei Române, Editura Academiei, Bucureşti,

1997, pp. 5-13. „Ideea kantiană a luminării", în M. Flonta (coord.), H.-K. Keul, *Filosofia practică a lui Kant,* Editura Polirom, Iaşi, 2000, pp. 243-268.

Bibliografie

Adickes, E., „KantaJsNaturwissenschaftler", *înKanl-Studien,* voi. 29, 1924. Balca, Nicolae, *Pentru o mai corectă înțelegere a filosofici kantiene. O*

confruntare cu D-l P.P. Negulescu, Tipografia Tiparului Uraveisitar,

Bucureşti, 1942. Baron, M.W., *Kantian Eîhics allmost without Apology,* Corneli University

Press, îthaca and London, 1993. Beck, L.W., „A Prussian Hume and a Scotish Kant" (1978), în Tweyman,

St. (ed.), *DavidHume. Criticai Assesmenis*, Routledge, London, 1995. Blaga, L., *Despre conştiința filosofică,* Editura Facla, Timişoara, 1974. Blaga, L., *Opere,* voi. VII, Editura Minerva, Bucureşti, 1980. Blaga, L., *Geneza metaforei şi sensul culturii,* Editura Humanitas, Bucureşti,

1994.

Blaga, L., *Orizont şi stil,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1994. Blaga, L., *Spațiul mioritic,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1994. Blaga, L., *Gândire magică şi religie.* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996. Blaga, L., *Ştiință* j< *creație,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1996. Blaga, L., *Trilogia cosmologică,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997. Brittan, G.Jr., *Kant's Theory of Science,* Princeton University Press, 1978. Buchdahl, G., „The Conception of Lawlikeness in Kant's Philosophy of

Science", în Beck, L.W. (ed.), *Proceedings ofthe Third International*

Kant Congress, D. Reidel, Dordiechț, 1972. Buchdahl, G., „ZumVerhăltnis von allgemeiner Metaphysikder Naturund

besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant", în Tuschling,

B. (ed.), *Probleme der „Kriiik der reinen Vernunft",* Walter de Gruyter,

Berlin, 1984. Buchdahl, G., *Kant and the Dynamics of Reason,* Blackwell, Cambridge

Mass., 1992. Buchdahl, G., *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the* Structure

of Kant's Philosophy, Blackwell, Oxford, 1997. Carnap, R.., *Einjuhrung in die Philosophie der Naturwissenschaft,*

Nymphenburger Verlagsdhandlung, Miinchen, 1969,

Carnap, R., *Semnificație şi necesitate,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972. Cartwright, N., „Foundamentalîsm versus the Patchwork of Laws", în

Papineau, D. (ed.), *The Philosophy of Science,* Oxford University Press,

1996. Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklărung*, 2, Verlag J.C.B. Mohr/Paul

Siebeck, Tiibingen, 1932.

Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre,* Verlag B. Cassirer, Berlin, 1921. Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen. Dritîer Teii. Phănome-*

nologie der Erkenntnis (1929), Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

Darmstadt, 1977. Călinescu, George, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent,*

Editura Minerva, Bucureşti, 1982. Cătineanu, T., „Lucian Blaga şi filosofia istoriei", postfață la Lucian Blaga,

Ființa istorică, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977. Cioran, E.M., *Țara mea,* Editura Humanitas, Bucureşti^ 1996. Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung,* ediția a Il-a, Berlin, 1885. Cornea, Paul; Zamfir, Mihai, *Gândirea românească în epoca paşoptistă,*

Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968. Descartes, R., *Meditații metafizice,* traducere de Ion Papuc, Editura Crater,

Bucureşti, 1999. Dilthey, W., *Esența filosofici* (1907), traducere de R.G. Pârvu, Editura

Huraanitas, Bucureşti, 2002. Earman, John, „Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Methodology",

în Horwich, P. (ed.), *World Changes, Thomas Kuhn and the Nature of*

Science, The MIT Press, Carnbridge Mass., Londra, 1993. Einstein, A., *Cum văd eu lumea,* ediția a Il-a, Editura Humanitas, Bucureşti,

2000.

Einstein, A., *Lettres â M. Solovine,* Gauthiers Villars, Paris, 1950. Eminescu, Mihai, *Lecturi kantiene. Traduceri din* Critica rațiunii pure,

editate de C. Noica şi Al. Surdu, Editura Univers, Bucureşti, 1975. Fiebig, Hans, „Eigentumliche Weltansichten. Ober den Historismus in

Wilhelm von Humboldts Denken", în Lenk, H. (ed.), *Zur Kritik der*

wissenschaftlichen Rationalităt, Verlag Karl Alber, Freiburg/Miinchen,

1986. Flonta, M., „Colaborare sau ieşire din scenă? Situația dilematicâ a elitelor

în regimuri dictatoriale, ilustrată de cazul Heisenberg", *Revista de*

Filosofie, nr. 5-6/2002.

Flonta, M., „Metafizica cunoaşterii şi sistem metafizic la Lucian Blaga",

Revista de Filosofic, nr. 5-6/1995, retipărit în *Meridian Blaga,* Casa

Cărții de Ştiință, Cluj-Napoca, 2000. Flonta, M., „Newtonische Physik und reine Naturwissenschaft in der Kritik

der reinen Vernunft", în Funke, G. (ed.), *Akîen des 5 Internationalen*

Kant-Kongresses, Partea I, Bouvier Verlag, Bonn, 1981. Flonta, M., „Succesiune de teorii închise sau aşezare mai adâncă a fundamentelor ? Două perspective asupra evoluției teoriilor în fizica modernă",

în *Analele Universității Bucureşti,* Filosofie XLIX, 2000. Flonta, M., *Cum recunoaştem pasărea*

Minervei ? Reflecții asupra percepției

filozofiei în cultura românească, Editura Fundației Culturale Române,

Bucureşti, 1998. Flonta, M., *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice*

în ştiinţa exactă, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985. Flonta, M. ; Keul, H.-K., *Filosofia practică a lui Kant,* Editura Polirom,

Iaşi, 2000.

Florian, M., *Scrieri alese,* Editura Academiei, Bucureşti, 1968. Flonta, M.; Nagâț, G.; Ştefanov, Gh., *Introducere în teoria cunoaşterii*

ştiinţifice. Prezentare tematică - Texte - Literatură, Editura Universității,

Bucureşti, 2004. Florian, Mircea, „Immanuel Kant", în *Istoria filosofiei moderne,* voi. II,

Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938. Friedman, M., „Causal Laws and the Foundations of Natural Science", în

Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion îo Kant,* Cambridge University

Press, 1992. Friedman, M., „Kant and theTwentiethCentury", înParrini, P. *(ed.),Kant*

and the Contemporary Epistemology, Kluwer Academic Publishers,

Dordrecht, Boston, Londra, 1994. Friedman, M., „Kant on the Laws of Nature and the Foundations of

Newtonian Science", în Funke, G.; Seebohm, Th. M. (eds.), *Proceedings*

of the Six International Kant Congress, voi. II/2, University Press of

America, Washington, 1989. Friedman, M., „Kantian Themes in Contemporary Philosophy", *m Aristotelian*

Society, Supplementary volume 72, 1998. Friedman, M., *Kant and the Exact Sciences,* Harvard University Press,

Cambridge Mass., 1992. Friedman, M., *Philosophical Naturalism,* adresă prezidențială la reuniunea

anuală a Societății Americane de Filosofie, Pittsburgh, aprilie 1996.

Guyer, P., *Kant and the Claims ofKnowledge,* Camfaridge University Press,
1987,
Hajos, V., *Timoîei Cipariu şifîlosofîa,* Editura Academiei, Bucureşti, 1987. Hare, M.R., *Sorîing out Ethics,* Clarendon Press, Oxford, 1997. Harper, W., „Kant on the Apriori and Material Necessity", în Butts, R.S.
(ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science,* Reidel, Dordrecht,
Boston, 1986.
Heisenberg, W., *Der Teii und das Ganze,* Piper Verlag, Miinchen, 1971. Heisenberg, W., *Paşi peste graniță,* traducere de IliePârvu, Editura Politică,
Bucureşti, 1977. Helmholtz H. von, *Vorträge und Reden,* 2 voi., Braunschweig, Vieweg,
1884. Herder, J.G., *Scrieri,* traducere de Cristina Petrescu, Editura Univers,
Bucureşti, 1973. HUI, Thomas E. Jr., *Dignity and Practicai Reason in Kant's Moral Theory,*
Corneli University Press, Ithaca şi Londra, 1992. Hdffe, O., *Immanuel Kant,* Verlag C.H. Beck, Miinchen, 1988. Hoffe, O., *Introducîion â la philosophie pratique de Kant,* J. Vrin, Paris,
1993. Hofmeister, H.E.M., „The Ethical Problem of the Lie in Kant", în *Kanî-Studien,* 3/1972.
Hoppe, H., „Kants Antwort auf Hume", în *Kant-Studien,* voi. 62, 1971. Hoppe, H., *Kants Theorie der Physik,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am
Main, 1969. Humă, loan, *Geneza conştiinței morale,* Editura Academiei Române, Bucureşti,
2004.
Humboldt Wilhelm von, *Gesammelte Schriften,* voi. IV, Berlin, 1903. lonescu, Nae, *Curs de metafizică,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1991. lonescu, Nae, *Curs de istoria logicii,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993. lonescu, Nae, *Fenomenul legionar.* Antet XX Press, Bucureşti, 1993. lonescu, Nae, *Roza vânturilor 1926-1933,* Editura Hyperion, Chişinău, 1933. Kant, Immanuel, „Ober ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu liigen",
în K. Vorländer (ed.), *Immanuel Kant, Sämtliche Werke,* voi. VI, Felix
Meiner Verlag, Leipzig, 1922.
Kant, Immanuel, *Briejwechsel,* voi. II, Felix Meiner, Leipzig, 1924. Kant, Immanuel, *Werke,* voi. X, Weischedel, W. (ed.), Wissenschaftliche
Buchgesellschaft, Darmstad, 1983.

r

Kant, Immamiel, *Sämtliche Werke,* voi. VI, în Vorländer, Karl (ed.), Veriag

von Felix Meiner, Leipzig, 1922. Kant, Immanuel, *Critica raţiunii practice,* traducere de Nicolae Bagdasar,

Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972. Kant, Immanuel, *întemeierea metafizicii moravurilor,* traducere de Nicolae

Bagdasar, Editura Ştiinţifica, Bucureşti, 1972. Kant, Immanuel, *Critica facultăţii de judecare,* traducere de V.D.

Zamfirescu şi Al. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti,

1981. Kant, Immanuel, *Logica generală,* traducere de Al. Surdu, Editura Ştiinţifică

şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985. Kant, îmmanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea*

înfăţişa ca ştiinţă, traducere de M. Flonta şi Th. Kleininger, Editura

Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987. Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea*

înfăţişa drept ştiinţă, traducere de M. Elonta şi Th. Kleininger, Editura

AII, C.E.U, Press, Bucureşti, 1996. Kant, Immanuel, *Lecons d'ethique,* traducere de Luc Langlois, Librairie

G6nerale de France, 1997. Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschafi,*

Pollok, Konstantin (ed.), Meiner Veriag, Hamburg, 1997. Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure,* traducere de M. Bagdasar şl Elena

Moisuc, ediţia a IlI-a îngrijită de I. Pârvu, Editura I.R.I., Bucureşti,

1998. Kant, Immanuel, *Metafizica moravurilor,* traducere de Rodica Croitoru,

ediţia a Il-a revăzută şi adăugită, Editura Antaios, Bucureşti, 1999. Kant, Immanuel, „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea", traducere

de D. Flonta, în *Filosofiapractică a lui Kant,* Editura Polirom, Iaşi,

2000. Kant, Immanuel, *Religia în limitele raţiunii pure,* traducere de Radu Gabriel

Pârvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004. Kant, Immanuel, *Scrisori din anii de tăcere,* traducere de Lia Baltador,

M.A. Todoca şi Adriana Pop, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2004. Kitcher, Ph., „Kant's Philosophy of Science", în Wood, A. (ed.), *Seif and*

Nature in Kant's Philosophy, Corneli University Press, Ithaca, 1984. Kitcher, Ph., „Projecting the Order of Nature", înButts, R.S. (ed.), *Kant's*

Philosophy of Physical Science. ;5Jf$fimj,î'·]i ?.

Kitcher, Ph., „The Unity of Science and Nature", în Parrini, P. (ed.), *Kant and*

îhe Contemporary Epistemology, Dordrecht, Boston, Londra, Kluwer,

1994.

Korner, St., *Kant,* Vandenhoek & Ruprecht, Gottingen, 1967. Korsgaard, Christine, *Creating îhe Kingdom ofEnds,* Cambridge University

Press, 1999. Koyre, AI., „Leş Regulae philosophandi", în Koyre, Al., *Etudes newtoniennes,*

Gallimard, Paris, 1968. Kunn, Th.S., „Drumul de la «Structură»", traducere de Cristian Ducu şi

Izabella Ghiță, în Flonta, M.; Nagâț, G.; Ştefanov, Gh., *Introducere*

în teoria cunoaşterii ştiinţifice. Prezentare tematică - Texte - Literatură,

Editura Universității, Bucureşti, 2004. Kuhn, Th.S., *Structura revoluțiilor ştiinţifice,* traducere de Radu J. Bogdan,

Editura Humanitas, Bucureşti, 1999. Laudan, L., *Progress and its Problems, Toward a Theory of Scientific*

Growth, University of California Press, Berkeley, 1977. Longuenesse, B., „Kant et Ies jugements empiriques. Jugements de perception

etjugements d'experience", în *Kant-Studien,* voi. LXXXVI, 1995. Ludwig, Ralf, *Der kategorische Imperativ. Eine Lese-Einfuhrung,* Deutscher

Taschenbuch Verlag, Munchen, 1995. Mach, E., *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt,*

Brockhaus, Leipzig, 1921. Maiorescu, Titu, *Prelegeri defilosofie,* Editura Scrisul Românesc, Craiova,

1980. Marcus Aurelius Antonius, *Către sine,* traducere de M. Peucescu şi D. Burtea,

Editura Minerva, Bucureşti, 1977.

Marino, A., *Politică şi cultură,* Editura Polirom, Iaşi, 1996. Meinecke, Fr., *Schiller und aer Individualitätsgedanke. Eine Studie uber die*

Entstehungsgeschichte des Historismus, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1937. Mezdrea, D., *Nae lonescu. Biografia,* Editura Universal Dalsi, Bucureşti,

2001. Mill, J.S., *Utilitarismul,* traducere de Valentin Mureşan, Editura Alternative,

Bucureşti, 1994. Morrison, Margaret, „Methodological Rulles inKant's Philosophy of Science",

în *Kant-Studien,* voi. LXXX, 1989. Negulescu, P.P., *Istoriafilosofiei contemporane,* voi. I, „Criticismul kantian",

Imprimeria Națională, Bucureşti, 1941.

Newton, I., *Principiile matematice ale filosofiei naturale,* traducere de

V. Marian, Editura Academiei, Bucureşti, 1956, Noica, C., „Kant şi metafizica, după interpretarea lui Heidegger", în

Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure, Editura

Academiei, Bucureşti, 1982. Noica, C., *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descarîes, Leibniz şi*

Kant (1936), Editura Humanitas, Bucureşti, 1995. Noica, C., *Jurnal de idei,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1990. Paton, A.J., „An Alleged Right to Lie. A Problem in Kantian Ethics", în

Kant-Studien, 1-4, 1953/54. Paulsen, Fr., *Immanuel Kanî. Sein Leben und seine Lehre,* Fr. Frommanns

Verlag, Stuttgart, 1898. Petrescu, Al., „Despărțirea lui Blaga de Kant", *Revista de Filosofic,* nr. 6,

1998. Petrovici, Ion, „Kant şi cugetarea românească", *Revista de Filozofie,* voi. X,

nr. 1-2, 1924. Petrovici, V., *Doăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant*

(1936), Editura Agora, Iaşi, 1994. Pollok, Konstantin, *Kants „Meîaphysische Anfangsgrunde der*

Naturwissenschaft". Ein kritischer Kommentar, Meiner Verlag, Hamburg,

2001. Popper, K.R., *Conjecturi şi infirmări,* traducere de C. Stoenescu şi

D. Stoianovici, Editura Trei, Bucureşti, 2001. Rădulescu-Motru, C., *Personalismul energetic şi alte scrieri,* Editura

Eminescu, Bucureşti, 1984.

Reichenbach, H., *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie* (originalul englez *The Rise of Scientific Philosophy,* 1951), Brauschweig,

Vieweg, 1968. Reisch, G.A., „DidKuhnKillLogicalEmpiricism?", *Philosophy of Science,*

nr. 58, 1991. Rohs, P., „Wahrnemungsurteile und Erfahrungsurteile", în Scnonrich, G.;

Kato, Y. (eds.) *Kanî in der Diskussion der Moderne,* Suhrkam Frankfurt

am Main, Verlag, 1996. Ruse, Michael, *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to*

Philosophy, Prometheus Books, New York, Amherst, 2000. Rust, Hans, „Kant und Kalvin", în *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten*

Jahrhunderţfeîer seines Geburîstages, Albertus-Universitat in Konigsberg,

Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1924.

Schăffer, L., *Kants Metaphysik der Natur,* Walter de Gruyter, Berlin, 1966. Schipper, E.W., „Kant's Answer to Hume's Problem", în *Kant-Studien,*

voi. 53, 1961. Schlick, M., *Allgemeine Erkenntnistheorie,* ediția a V-a, Julius Springer

Verlag, Berlin, 1925. Schlick, M., *Formă şi conținut; o introducere în gândirea filosofică,*

traducere de Angela Teşileanu, Editura Pelican, Giurgiu, 2003. Schondorffer, O., *Immanuel Kanî. Briefwechsel,* voi. I-II, Felix Meiner,

Leipzig, 1924. Stegmuller, W., *Aufsătze zu Kanî und Wittgenstein,* Wissenschaftliche

Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970. Strawson, P.F., *The Bounds of Sense. An Essay in Kant's* Critique of pure

Reason, Methuen & Co., Londra, 1975. Sullivan, Roger J., *Immanuel Kant's Moral Theory,* Cambridge University

Press, 1989. Teiuşan, Ilie Popescu; Netea, Vasile, *August Treboniu Laurian,* Editura

Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970. Torouțiu, I.E., *Immanuel Kanî înfilosofia şi literatura română,* Tipografia

Bucovina, 1925. Tuschling, B. (ed.), *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft",* Walter de

Gruyter, Berlin, New York, 1984. Vasiliu-Scraba, Isabela, *în labirintul'răsfrângerilor. Nae lonescu şi discipolii*

săi, Editura Star Tipp, Slobozia, 2000.

Voicu, George, *Mitul Nae lonescu,* Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2000. Vorländer, K., *Geschichîe der Philosophie mit Quellentexten, Bd. IHNeuzeit*

bis Kanî, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1990. Vorländer, K., *Immanuel Kants Leben (1911),* ediție nouă îngrijită de Rudolf

Malter, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974.

Vuillemin, J., „Kant and Benjamin Constant", în *Kant-Sîudien,* nr. 4, 1982. Vulcănescu, Mircea, *Nae lonescu, Aşa cum l-am cunoscut,* Editura Humanitas,

Bucureşti, 1992. Wagner, Hans, „Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernuft", în

Kanî-Studien, voi, LXVII, 1976. Wasianski, E.A.Ch., *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren,* Grăfe

und Unzer Verlag, Konigsberg, 1941. Watkins, E., „The Argumentative Structure of Kant's Metaphysical Foundations

of Natural Science", *Journal of the History ofPhilosophy,* nr. 36:4, 1998.

BIBLIOGRAFIE

Watkins, E., „The Laws of Motion from Newton to Kam", *Perspectives on*
Science, nr. 5, 1997. Watkins, E., „Kant's Justification of the Laws of Mechanics", *Studies in îhe*
History and Philosophy of Science, voi. XXIX, nr. 4, 1998. Weinberg, St., *Dreams of a Final Theory,* Hudchinson Radius, Landou,
1993. Windelband, W., *Filosofia iluminismului german,* traducere de V. Muscă,
Editura Decalog, Satu-Mare, 1997. Wundt, W., *Einleitung in die Philosophie,* ediția a V-a, Verlag von Wilhelm
Engelmann, Leipzig, 1909. *** 327 *de vorbe memorabile ale lui Petre Țuțea,* Editura Humanitas,
Bucureşti, 1993. *** *Istoria filozofiei româneşti,* voi. I, ediția a Il-a, Editura Academiei,
Bucureşti, 1985. *** *Istoria filosofici moderne,* Societatea Română de Filosofie, Bucureşti,
1938.

\fA

Cuprins

Cuvânt înainte

Prescurtări ale titlurilor unor lucrări ale lui Kant
în traducere românească 11

Filosofia transcendentală şi principiile metafizice
ale ştiinței naturii 13
Ştiința naturii şi legile ştiinței 42
Două concepte ale cunoaşterii 78
Idei regulative ca principii ale cercetării 99
Despre rațiunea morală comună 118
Un sens al rigorismului moral 150
Idealul moral al lui Kant 179
Kant în cultura filosofică românească 198
O posibilă discuție între Blaga şi Kant 249
Ideea kantiană a luminării 270
Publicații ale autorului despre Kant 303
Bibliografie 305

Seminar. Filosofic

au apărut:

Nicu Gavriluță - *Culianu, jocurile minții şi lumile multidimensionale*
Nicolae Râmbu - *Romantismul filosofic german*
Gh. Vladuțescu - *Cei doi Socrate*
Anton I. Adămuț - *Filosofici Sfântului Augustin*

Vasile Muscă - *Introducere în filosofici lui Platan*

Wilhelm Dancă - *Logica filosofică. Aristoîel şi Târna de Aquino*

Alexander Baumgarten - *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*

loan Deac - *Principiile metafizicii carteziene*

Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.) - *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie şi structuri*

Mircea Flonta - *Kant în lumea lui şi în cea de azi. Zece studii kantiene*